ISSN 0024 · 7359

umière & vie

175

histoire et vérité de jésus-christ

ristian duquoc
ude gerest
rre gibert
pierre gisel
jean-denis kraege
louis panier

Property of
Graduate Theological Union
APR 8 1986

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, Marc AMEIL, André BARRAL-BARON, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Joël CLERGET, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Violaine MONSARRAT, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Albert PROVENT, François VOUGA, Guy WAGNER.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Direction : Michel DEMAISON

Secrétariat de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

Administration : Gabriele NOLTE

Secrétariat administratif : Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1985

171 Le corps des Ecritures. Variations sur le canon biblique
172 Biologie et éthique. La maîtrise de la reproduction et l'image de l'homme
173 Le Saint-Esprit libérateur
174 Couple, mariage, famille : l'ancien et le nouveau
175 La vérité sur Jésus : la foi et l'histoire

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXIV — décembre 1985 — nº 175

sommaire

histoire et vérité de jésus-christ

les livres

en régime chrétien

S'il est arrivé naguère qu'on discute, dans certains milieux, de l'existence effective de Jésus de Nazareth, le problème est aujourd'hui de savoir qui il fut exactement. Le débat s'amplifie et se ramifie en tous sens parce que les sciences historiques ont le vent en poupe, fouettant la curiosité du public pour les choses du passé, et parce que, dans le champ chrétien, la christologie occupe une place tellement centrale qu'elle est l'objet d'enjeux toujours nouveaux qui la débordent largement. Sur cet arrière-plan, il existe des positions théologiques qui voudraient ménager une voie directe, unique et infaillible à la personne de Jésus : par exemple, en essayant de reconstituer ses mots et ses gestes à partir de documents qui auraient été quasiment sténographiés sur le vif ou en se fondant sur des formulations dogmatiques qui auraient explicité définitivement la totalité de son mystère. Ces tentatives posent question : ne sont-elles pas illusoires dans la mesure où elles prétendent s'affranchir de ce que le régime chrétien a de spécifique, le jeu nécessaire de l'altérité et de la médiation ? Bien que cette question n'ait pas été proposée comme hypothèse de travail aux auteurs de ce cahier, une lecture possible — mais non exclusive — consiste à trouver dans leurs six études des argumentations convergentes en faveur de cette nécessité.

Une première distance s'impose, essentielle à la condition humaine, celle que creuse l'écoulement du temps. L'historien chrétien, s'il prend au sérieux la réalité de l'Incarnation, sait qu'il n'approchera l'historicité de Jésus qu'en respectant la contingence des faits et en tenant compte de l'originalité des témoins qui les ont transmis. Parmi ces derniers, le deuxième article choisit Luc et Jean pour analyser leur objectif avoué : écrire un témoignage qui accrédite la vérité historique de l'événement et rendre témoignage à une vérité venue de Dieu pour le salut du monde. L'accueil de cet absolu advenant dans l'histoire ne peut que provoquer une rupture, celle de la foi ; mais, depuis plus de deux siècles, l'homme marqué par la culture occidentale refuse l'irruption d'une altérité qui se paierait par l'humiliation de la raison. L'étape suivante

retrace donc le développement de trois manières « éclairées » de penser les rapports entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Cette remontée vers les sources explique une prise de conscience importante de la théologie contemporaine, l'impossibilité de tenir un discours naïf sur Jésus-Christ, qui ferait fi des médiations culturelles.

Trois réflexions analysent ensuite plus spécifiquement les dimensions d'une foi qui est structurée par le récit biblique et qui se vit en Eglise. Les rapports entre histoire, foi et vérité sont repris dans une perspective de théologie fondamentale pour faire apparaître la nécessité d'un ordre positif de la croyance ; ce moment institutionnel, tant doctrinal qu'ecclésial, naît du pouvoir créateur de la figure christologique primordiale : il n'est donc pas seulement produit par l'histoire, mais aussi producteur d'histoire. C'est ce fil que tient encore la cinquième étude en partant du texte évangélique. Si l'histoire de Jésus est communicable et opérante, c'est parce qu'elle nous est donnée à lire dans des récits articulés avec des titres reçus de l'Ancien Testament. En accomplissant les figures bibliques, Jésus devient lui-même force interprétante qui se déploiera dans la communauté des croyants. Le dernier article propose d'assurer la liaison entre les enjeux ecclésiologiques et christologiques du débat, nouant ainsi les éléments constitutifs du régime chrétien de la médiation. La vérité sur Jésus passe par les confessions de foi des Eglises, par les sciences positives et par les lectures que suscitent les intérêts des groupes et les défis lancés à la foi, mais elle est irréductible à ces traitements complémentaires et souvent conflictuels. Elle se livre dans un travail d'interprétation qui est sans fin en raison de la singularité du parcours du Nazaréen et des multiples potentialités incluses dans les quatre évangiles. Comme Christ, Jésus est un point de fuite que nulle figure, nul concept, nul regard ne peuvent fixer. Comme « parabole de Dieu », il ne révèle sa vérité qu'à ceux qui suivent la voie ouverte par lui, qui partagent sa vie livrée pour tous.

Tous les abonnements pour l'année 1985 s'achèvent avec ce n° 175.

Les modalités de réabonnement se trouvent en fin de volume.

Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le **numéro d'abonné** qui est inscrit sur l'étiquette de votre adresse. La santé financière de la revue sera grandement améliorée si vous voulez bien régler dès réception de ce cahier le montant de votre souscription pour 1986 et nous éviter ainsi de coûteux rappels.

Nous tenons à la disposition de ceux qui désirent faire connaître la revue un dépliant avec la liste complète des numéros disponibles.

Merci à tous pour l'intérêt dont témoigne votre fidélité à ce que représente aujourd'hui **LUMIÈRE & VIE**.

Ont collaboré à ce numéro

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de dogmatique aux Facultés catholiques de Lyon

Claude GEREST, dominicain, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan

Pierre GIBERT, jésuite, professeur d'exégèse aux Facultés catholiques de Lyon

Pierre GISEL, pasteur, professeur d'histoire de la théologie moderne et contemporaine à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Lausanne

Jean-Denis KRAEGE, pasteur, chargé de cours d'histoire contemporaine à la Faculté de théologie réformée de Montpellier

Louis PANIER, chargé de cours de théologie dogmatique aux Facultés catholiques de Lyon, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie*

histoire, témoignage, vérité

Les questions abordées dans ce cahier supposent une réflexion préliminaire sur la production historique, en particulier sur son rapport à la vérité à travers son champ propre d'investigation, le témoignage. L'histoire est devenue prudente sur ses capacités : elle ne se donne plus comme une science universelle qui pourra dire un jour tout ce qui a été, mais seulement comme une technique pour sonder les témoins du passé et tenter la synthèse de ce qu'ils nous apprennent. Devenus plus habiles que jadis à saisir les mécanismes de transmission des renseignements, les spécialistes actuels ont tendance à se rabattre sur l'étude critique de ces processus et à pratiquer surtout l'histoire de l'histoire. Ce type de recherche a été utilisé tout spécialement à propos de la figure historique de Jésus. Mais le détour par l'examen rigoureux des textes et des traditions ne signifie pas, en dépit des apparences, qu'on renonce à éclairer les questions d'historicité. Si on voit de moins en moins ce que serait, derrière le « Christ de la foi », un « Jésus de l'histoire » qui, comme tel, n'intéressait pas les témoins de sa vie, il ne fait pas de doute que ses actions et ses paroles prépascales ont pu être transmises authentiquement. L'histoire n'a pourtant pas à se constituer guide ou arbitre de la foi, ni à fournir une démonstration de la vérité de celle-ci. Leurs domaines respectifs sont souvent limitrophes, mais pas coextensifs. Le témoignage confessant des premiers témoins fait lui-même partie du fait historique « Jésus de Nazareth ».

Entre l'histoire et son public, il n'y a pas de drame, mais souvent des malentendus touchant la nature de la vérité qu'elle recherche. Dénonçons-les pour tenter de les dissiper.

Le mot même d'histoire prête à confusion. En français, comme en bien d'autres langues, il désigne à la fois un savoir et l'objet de ce savoir. Voilà pour nous maintenir dans l'illusion d'une transparence de l'objet dans le savoir. Et le public attend de l'historien qu'il dise toute la vérité sur l'époque ou sur le sujet dont il traite : événements, institutions, civilisations, etc. ; on pense sans doute que sa discipline est en prise directe sur la réalité passée qu'il serait chargé de faire revivre. En fait, son récit, aussi bien pour l'histoire récente que pour la « classique », se présente comme une synthèse continue, cohérente, avec toutefois quelques ruptures de cohérence, justement comme dans la vie. L'historien sait fort bien, lui, qu'il n'a aucun contact immédiat avec le réel historique ; peut-être ne le

dit-il pas assez ? L'objet premier dont il se saisit, ce sont les traces du passé dans le présent : fragmentaires, déformées et déformantes, dévitalisées. A partir de là, il fabrique une re-construction, visant sans doute à l'objectivité ; mais une objectivité extraite d'une double subjectivité : celle de ses sources et la sienne propre [1].

un savoir lacunaire aux conclusions hypothétiques

Quand il en prend conscience, le lecteur ne sait plus où situer épistémologiquement l'écrit de l'historien, entre la science et le ressassement d'opinions. Il est alors bon de rappeler que l'histoire est un savoir lacunaire qui ne peut porter sur son objet que des jugements « prudentiels ».

Savoir lacunaire : beaucoup de documents se perdent et beaucoup de faits n'ont pas attiré l'attention de rapporteurs, ce qui n'est pas du tout preuve d'insignifiance : les évolutions économiques, les mutations dans la civilisation n'étaient pas systématiquement notées avant une époque récente [2] ; bien des faits importants font l'objet d'allusions, pour nous peu compréhensibles, justement parce qu'ils étaient trop connus des contemporains [3]. Aussi, la trame qui donne au discours de l'historien son apparence de « continu » s'obtient en reliant les îlots de faits, dûment attestés, par des hypothèses ou des généralisations. Une histoire absolue qui dirait toute la vérité sur le passé n'est qu'un rêve ; les progrès des techniques historiennes ne font que nous éloigner de sa réalisation. Il n'y a que des histoires disant quelques vérités sur les points qui ont la chance d'être bien éclairés. Dans ce qui a eu lieu au cours du temps, il y a infiniment plus de choses que dans le savoir critique ; de la sorte, le jugement souvent porté : « ceci n'est pas historique » n'équivaut en rien à un certificat de non-

1. Ce point de vue a été récemment développé par M. de CERTEAU, **L'écriture de l'histoire** (Bibliothèque des histoires), Paris, Ed. Gallimard, 1975. Plus classique et plus simple : H. MARROU, **De la connaissance historique** (Esprit), Paris, Ed. du Seuil, 1962.

2. Les points de vue sur l'importance des événements changent. Nous estimons insignifiante une question d'étiquette qui aurait rempli des pages dans un écrit du XVIIe siècle. L'histoire moderne peut cependant puiser de nombreux renseignements sur l'ignoré des historiens du passé grâce aux sources sans prétention historienne.

3. Un simple exemple : dans les épîtres de saint Paul et de saint Jean, il est souvent question de contradicteurs de ces apôtres. On ne voit jamais de qui il s'agit au juste. Les destinataires n'avaient pas besoin de les entendre nommer, les connaissant trop bien.

existence (contrairement à ce que croient certains)[4]. Il importe particulièrement de s'en souvenir lorsqu'on étudie les origines chrétiennes.

Les jugements émis par l'historien sont généralement « prudentiels ». L'état des sources, leurs contradictions souvent, la distance entre elles et l'événement, entre elles et nous, les glissements du langage et des aperceptions, ne permettent que peu d'affirmations catégoriques. La conclusion d'une recherche doit le plus fréquemment s'exprimer avec des circonlocutions telles que « jusqu'à plus ample informé, l'hypothèse la moins improbable est que... » ou, dans les meilleurs cas, « on ne s'avance pas trop en affirmant que... ». Toutefois, quand s'écrit le récit historique sous forme de synthèse, le style s'allège de ces formules qui seraient à répéter trop souvent. Regrettons que le public n'ait pas été assez formé à les sous-entendre. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'en se relisant, l'historien ne se trompe lui-même et n'élève le problable au rang du certain ! Chacun sait pourtant plus ou moins que le terrain de l'histoire est extrêmement mouvant, que la révision s'y pratique sans cesse.

I

l'histoire à la recherche de vérités

Il ne faut pas trop attendre de l'histoire. Elle n'est pas une science, à proprement parler, encore moins le dévoilement ou la réactualisation du passé. Il ne faudrait pas pour autant lui enlever son rapport essentiel à une vérité. Il s'est trouvé récemment des esprits malveillants pour la réduire à un discours idéologique ou apologétique. Bien des pratiques d'historiens justifient, avouons-le, cette dépréciation. Mais ce sont précisément des pratiques de mauvais historiens et, s'il arrive à un bon historien de s'y laisser entraîner pour des motifs conscients ou inconscients, il aura à se rectifier : reconnaître ses partis-pris, l'influence du milieu « d'où il parle », donner au lecteur les moyens de mesurer le sens et l'ampleur de ses déformations. L'objectivité reste à l'horizon de l'histoire.

Un lieu commun nomme l'histoire « maîtresse de vie ». Elle a enseigné le civisme et d'autres vertus ; avec Machiavel, aussi les vices utiles ; elle laisserait prévoir le dénouement de situations embarrassantes, etc. Sur cette utilité, beaucoup sont sceptiques. Quant aux historiens, ils n'y atta-

4. En histoire, établir la non-existence d'un fait, d'un personnage, d'une institution est très difficile dans la plupart des cas, parfois même impossible. De soi, l'absence de témoignages ne prouve pas que cela n'ait pas été.

chent guère d'importance : leur tâche est de mettre au jour ce qui fut, non de proposer ce qui serait utile. D'ailleurs, si jamais l'histoire est utile, elle ne le sera qu'en étant d'abord vraie.

Au cœur de cette recherche, il est donc bien question de vérité, mais celle-ci s'entend à différents niveaux.

les témoignages et la vérité

L'instrument propre à l'historien pour atteindre sa vérité n'est ni l'expérience, ni l'intuition, ni la déduction, mais le témoignage. Celui-ci n'est malheureusement pas un pur miroir face à l'événement ou au fait de civilisation étudiés, mais plutôt un prisme. Il faut donc le connaître en lui-même avec son jeu propre à utiliser et, au besoin, à déjouer.

Qui sont véritablement les témoins ? C'est la première question qui se pose à l'historien et parfois l'absorbe entièrement. On cherche le plus grand nombre possible de témoignages, on collationne ceux qui se présentent (avec l'impossible espoir d'être complet). On extrait les témoignages de ce qui semblait ne pas en comporter : en effet, les meilleurs sont généralement ceux qui n'avaient aucune préoccupation historique, comme, par exemple, un ustensile dans une fouille, le livre de compte d'un commerçant.

Les sources ne sont pas seulement à collecter, mais à traiter (un peu comme le chimiste traite son produit). Le sens à donner à un document n'est pas celui que lui donnerait le bon sens contemporain : il est à restituer par la connaissance des langues, des habitudes littéraires, du contexte. D'où l'importance pour l'historien de garder contact avec les sciences du langage et l'exégèse, et surtout de se familiariser, comme un visiteur assidu, avec l'époque de ses témoins.

Les témoignages forment souvent entre eux des « corpus » ; une étude comparative s'impose. Ressemblances et différences entre eux révèlent des courants de « tradition », canaux par où est passée l'information de l'événement « originel » jusqu'à nos jours. Le travail de l'historien moderne est en grande partie de déterminer ces courants, les milieux où ils s'expriment, les tendances propres qu'ils propagent (et qui ont pu influencer la présentation des faits).

Vient enfin la question, sans doute capitale, de la vérité du témoignage. Est-il digne de foi ? Les personnages présentés ont-ils réellement existé ? Les faits se sont-ils déroulés comme il est dit ? La civilisation fut-elle

vraiment comme elle est ici dépeinte ?... Aussi naïf que ce questionnement lui paraisse, l'historien ne peut cependant l'éluder. Une enquête sans conclusion, fût-elle provisoire, sur la vérité des faits dont on a voulu s'informer ferait l'effet d'un corps sans tête. Ne continuons-nous pas d'ailleurs à nommer « historicité » la qualité des personnes ou des événements dont l'existence est fermement attestée selon les « bons » historiens ? C'est dire que nous lions histoire et vérité dans une connaissance par témoignage.

historicité et conceptualisation

La tâche de l'historien ne s'arrête pas à l'étude des sources et au constat d'historicité dont nous venons de parler. On attend de lui qu'il explique, à sa manière, comment les choses sont arrivées, comment elles ont évolué.

A sa manière : toujours placé à une certaine distance de ce dont il parle, il ne saurait se rendre contemporain des situations décrites, les saisir en leur singularité (et d'ailleurs, s'il le faisait, pourrait-il exprimer cette saisie ?). Il explique ce qui fut évidemment singulier en sa réalité en l'insérant dans des catégories générales et abstraites. L'histoire use de concepts. Non qu'elle se veuille scientifique au sens qu'elle définirait des « universaux » et établirait les lois immuables de leurs rapports. Ce qui l'intéresse est la spécificité de l'événement ou de l'institution qu'elle observe à travers les témoignages rassemblés par elle. Si elle passe par un temps de généralisation, elle ne s'y arrête pas et travaille à en dégager, non pas un profil commun à des événements de même série, mais des différences : ce qui donne au fait historique son caractère original.

Les constructions abstraites dont use l'histoire pour comprendre ses objets sont de plusieurs sortes. L'une procède à un certain découpage du temps. En distinguant des espaces apparemment continus où situer un événement ou une évolution, on se donne des unités, non arbitraires certes, mais abstraites, puis on les met en relation avec d'autres unités, également détachées de la durée, qui en sont les tenants et aboutissants (on disait autrefois « les causes et les effets », dans l'illusion de posséder une physique de l'histoire) [5]. Il n'est nullement question ici d'affirmer ou de nier que dans sa globalité l'histoire ait un sens ; mais on sait donner

5. Par exemple, on met en rapport les événements de 1789 et la « crise des subsistances », les difficultés budgétaires ou les mouvements de pensée qui les ont précédés. On les met aussi en rapport avec l'instabilité politique qui s'en suivra tout au long du XIXe siècle.

sens (orientation) à un événement particulier en le resituant dans une succession d'autres événements et cela, non par pur décalque de la « réalité des choses », mais par l'art, l'intelligence et la critique.

Une autre sorte de découpage ou d'abstraction utile à la compréhension des phénomènes historiques consiste à regrouper en séries des faits qui ont entre eux des similitudes de contexture. N'est-il pas vrai que l'histoire donne souvent l'impression, fausse mais non sans fondements, de se « reproduire » ? Pour nommer et saisir ces séries constituées comme hors du temps, on use de concepts empruntés au bon sens, aux sciences et plus rarement aux historiens eux-mêmes : ainsi, par exemple, les concepts de guerre, de révolution, de crise économique, de messianisme, de sous-culture. S'il y a eu, à l'époque contemporaine, un certain progrès de la compréhension historique, il est dû à la multiplication et à l'affinement de ces concepts, à leur précision plus grande (on pense à l'introduction récente du quantitatif en histoire) [6]. Cependant de tels concepts ne sont pas le but, mais l'instrument du savoir, le fond de tableau qui fait ressortir la spécificité du phénomène étudié. L'histoire ne se propose pas de connaître ce qu'est en soi une révolution, ni même une révolution « bourgeoise » ; elle prend pour objet des révolutions localisées et datées, quitte à les regrouper dans une même étude. L'accolade « révolution bourgeoise » rendra compte de traits communs entre la guerre d'Indépendance américaine et les événements de 1789, puis de 1830 en France ; elle connote aussi la permanence et l'internationalisation de la montée d'une classe sociale ; mais l'historien devra être d'autant plus attentif au simple fait qu'un Français n'est pas un Américain et que l'économie du milieu du XIX[e] siècle n'a plus la même physionomie que cinquante ans plus tôt.

Ainsi l'objet de l'histoire est-il de cerner ce que les événements ont de spécifique. Prenons le cas de Jésus : ceux qui, aujourd'hui, étudient les sources de son histoire se livrent à des descriptions typologiques du « prophète » et du « messie » et passent donc ainsi par une certaine généralisation ; mais ils concluent que Jésus fut un messie non « messie », et le second trait importera presque plus que le premier.

6. Sur la conceptualité en histoire, voir P. VEYNE, **Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie** (L'univers historique), Paris, Ed. du Seuil, 1971. Sur les tendances et les progrès de l'histoire à l'heure actuelle, de nombreux auteurs ont rassemblé leurs points de vue dans **Faire de l'histoire** (Bibliothèque des histoires), sous la direction de J. Le Goff et P. Nora, Paris, Ed. Gallimard, 1974 (t. I : « Nouveaux problèmes » ; t. II. « Nouvelles approches » ; t. III. « Nouveaux objets »), ainsi que dans **La nouvelle histoire** (Encyclopédie du savoir moderne), sous la direction de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, Paris, Ed. de Retz, 1978.

historicité et compréhension, deux tâches de l'histoire

Nous avons essayé de montrer que la vérité recherchée par l'historien paraît double : d'une part, accord entre les témoignages et les faits « tels qu'ils furent » (vérité au sens de rapport au réel) ; et, d'autre part, meilleure compréhension possible de ce qui se produit et s'enchaîne dans l'histoire (vérité au sens de justesse de la conceptualisation).

En fait, ces deux orientations de la recherche interfèrent entre elles, au point que l'historien les distingue peu dans sa pratique. Il commence à se poser le problème de la conceptualisation dès qu'il recueille fût-ce le plus direct des témoignages : il ne peut dire ce qui a été vu et entendu qu'après l'avoir saisi au moyen de mots et de concepts. Nous le savons bien : il n'y a pas de fait « brut », sans aucune interprétation ni reconstitution dans l'intellect, sauf à l'état de référent. La formation de traditions autour d'un témoignage avive cette activité conceptualisante. Ainsi, quand l'historien se pose la question de l'historicité, il ne peut la séparer du problème de la compréhension des faits, tant celle de leurs témoins que la sienne propre.

De son côté, l'historicité n'est pas étrangère à la compréhension. Normalement, le témoin formule son témoignage dans le désir de se conformer au fait « originel ». Au cours de l'élaboration d'une tradition, il peut se faire que le souci de vérité historique le cède à l'invention, à l'idéalisation ou à l'idéologie. Mais certains facteurs sont là pour l'y réintroduire : la volonté de rester fidèle aux personnages ou aux événements « fondateurs », sans compter le goût de toucher l'authentique et d'être exact, qui n'a pas attendu l'ère scientifique pour éclore.

II

histoire de l'histoire et historicité

Revenons au problème de l'historicité qui est, je pense, au centre du débat sur Jésus et l'histoire. « Peut-on nous assurer que Jésus ait bien existé ? Sait-on reconnaître ses paroles, ses gestes authentiques, et leurs circonstances ? », se demande-t-on. Or les études récentes et sérieuses semblent le plus souvent fuir ces questions trop nettes. Elles se centrent sur les milieux porteurs de la tradition, les modes de transmission, les représentations et le questionnement des auteurs de nos sources et de leurs destinataires. A première vue, il semble qu'on fasse l'histoire de l'histoire et que le soin de faire l'histoire de Jésus soit laissé au lecteur. Un danger se

fait jour : que les témoignages jouent plutôt le rôle d'écran que celui de révélateur. Le lecteur d'un ouvrage sur les origines chrétiennes ressemble alors à un passager d'avion regardant par le hublot. Il se demande où il se trouve, reconnaît mal lignes de crêtes et rivières, villes et reliefs. Son voisin, voyageur plus expérimenté, se propose de lui expliquer ce qu'il voit. Mais dans ses explications, il n'est guère question que des défauts de la vitre, de reflets, d'angles de vision. Le passager se sent frustré.

Notre dessein n'est pas de nous arrêter à la déception de ceux qui, s'attendant à entendre parler du Christ tel qu'il fut en son temps, se trouvent continuellement renvoyés à ce qui fut entre lui et nous. Nous tenterons d'expliquer pourquoi l'historien est amené de nos jours, surtout sur les sujets anciens, à pratiquer de préférence l'histoire de l'histoire, et comment celle-ci éclaire au mieux l'histoire elle-même.

séductions de l'histoire de l'histoire

De ce fait, on peut donner quelques explications simples, l'une d'ordre général, d'autres concernant plus spécialement l'étude des origines chrétiennes.

L'historien passe beaucoup de temps à faire l'histoire de l'histoire parce qu'il s'y sent sur son terrain. Là, il peut bénéficier des fruits de son expérience alimentée par la fréquentation de documents qu'il a appris à déchiffrer, à analyser dans leur généalogie et dans leurs parentés, à apprécier dans leur portée. C'est également là que s'appliquent le mieux les techniques propres à sa discipline : étude du vocabulaire, détermination des genres littéraires ou des filières de transmission.

Par contre, porter un jugement d'historicité reste affaire de bon sens et relève de l'appréciation. Sagesse et non pas métier, à l'heure où tout se technicise ! Sans doute, les historiens du siècle dernier ont-ils formulé des règles pour guider leur décision quant à la véracité des sources : la convergence des témoignages est signe de vérité, sauf si ceux-ci accusent une trop grande dépendance les uns des autres ; la vraisemblance, la cohérence et l'impression de « vécu » dans un document sont indices de remaniement ou de reconstitution arbitraire plus que d'authenticité, etc. Comme on le voit, s'il y a de la technicité en tout cela, c'est celle requise... d'un détective très amateur ! Aussi l'historien moderne ne perd pas trop de temps à prononcer des constats d'historicité et à les justifier ; il se retire plutôt dans son laboratoire pour « traiter » ses documents.

Cette constatation générale se vérifie fortement dans les études historiques sur le Christ. Aucun spécialiste n'aimerait, voire ne se risquerait aujour-

d'hui à écrire une « Vie de Jésus », tandis qu'on analyse surabondamment la tradition ancienne à son sujet. Cela tient pour une grande part aux types de documents qui constituent cette tradition : ils sont lacunaires, sans finalité immédiatement historienne (mais liturgique, parénétique, catéchétique, etc.), abondants (du moins si on compare avec les écrits concernant les grandes figures de l'antiquité), conformes à des genres littéraires « sui generis » dont les caractéristiques n'ont pas fini d'être fixées par les chercheurs. De plus, pour mieux comprendre ce qui fut dit sur Jésus, on utilise de plus en plus des sources qui, sans parler de lui, font connaître les milieux où il a évolué et ceux où s'est formée la tradition à son sujet. Il y a donc beaucoup à creuser ; beaucoup d'espoir aussi d'en savoir toujours plus sur ceux qui ont transmis ses paroles et ses gestes, en même temps que s'éloigne la possibilité d'une vaste synthèse proprement historique.

foi et histoire : distinction et interaction

Avouons-le : l'historien croyant qui tenterait d'écrire une biographie critique de Jésus se heurterait à une difficulté psychologique, l'interférence entre foi et histoire. Théoriquement, le problème est aisé à trancher : le croyant et le chercheur ont chacun leur domaine, leurs moyens d'y progresser, leur type de certitude. Le croyant ne prend pas sa décision en faveur du Christ simplement parce que l'état de nos connaissances conseillerait de le faire. L'historien ne saurait d'ailleurs porter un jugement définitif ou catégorique, mais, comme nous l'avons dit, de type prudentiel. D'ailleurs, rien ne l'oblige à se prononcer : intellectuel, il n'est pas un militant engageant sa vie, à la façon du croyant, pour et dans ce qu'il affirme. Assurément, le même homme peut, dans son étude érudite, peser le pour et le contre, et affirmer, avec les autres fidèles, des vérités qui échappent aux résultats de sa science comme telle (sans s'y opposer cependant) : ainsi, que Jésus est Seigneur, Fils de Dieu, Verbe révélateur, selon les Ecritures et l'annonce des Eglises. Le croyant et le critique sont assez indépendants l'un de l'autre pour pouvoir coexister dans le même homme. Après tout, chaque historien n'a-t-il pas, par rapport à son objet, des options préscientifiques, faites généralement de sympathie ?

Il reste que la situation du fidèle engagé dans l'étude critique a un côté inconfortable et soulève des difficultés à un moment ou à un autre. Dans ses options, en effet, il lui sera plus d'une fois malaisé de démêler ce qui procède de sa conviction religieuse ou de sa pratique historienne. La foi

est plus que la simple sympathie pour un héros, elle commande tant de réflexes conscients ou devenus inconscients ! Si donc le chercheur chrétien détaille volontiers ce qu'il a appris des premiers témoins de l'aventure Jésus et explique comment et pourquoi ils ont réagi de telle ou telle manière, il se trouve plus gêné quand il lui faut estimer le degré d'historicité de ces témoignages [7].

Au fond, cette attitude de l'historien croyant qui peut ressembler à une fuite ne constitue nullement une trahison de sa tâche. Celle-ci est remplie lorsque le lecteur a de quoi éclairer son jugement sur l'historicité, jugement que chacun est amené à prononcer pour son propre compte. S'il y a convergence entre foi et recherche critique, c'est que l'une et l'autre veulent la liberté de toute conviction. Cette liberté s'augmente par la quantité et la qualité de l'information ; elle répugne à ce qu'on pèse sur elle au nom d'une autorité étrangère. Le service attendu d'un historien, vu sa compétence et son expérience, tend à devenir celui d'un truchement entre les témoins et les lecteurs, et non plus d'un substitut parlant à la place de ces témoins. Il aidera à mieux entendre ce que ceux-ci ont dit, et pourquoi ils l'ont dit dans un tel langage et avec quelles déformations probables. A partir de ces sources, il précisera aussi les luttes, avec leurs enjeux, où Jésus, par exemple, fut engagé, et celles qui entourèrent la formation de la tradition à son sujet. Alors le public intéressé par l'histoire se sentira moins étranger à son monde, sans que l'illusion d'une immédiate proximité lui soit donnée ; et le croyant comprendra un peu mieux ce qu'il croit, sans se sentir enchaîné par une tradition incontrôlable.

III

permanence de la visée d'historicité

Au XIXe siècle et jusque vers 1920, l'historicité fut au cœur des débats sur Jésus et sur les sources le concernant. On trouvait son camp dans l'apologétique fondamentaliste, dans « l'hypercritique » ou, entre les deux, dans la recherche du « noyau dur et résistant ». Puis vint la *Traditionsgeschichte* qui ne prétendait plus désigner l'événement, mais seulement indiquer les transformations de la transmission. De nos jours se forme un nouveau courant, auquel participent même des disciples de Bultmann, qui revient à la recherche d'historicité à partir des acquis de l'histoire

7. Je suppose que l'historien incroyant se trouve devant des difficultés analogues.

de l'histoire. Sans établir un bilan des études récentes, relevons quelques indices de ce retour.

comment dégager l'originel des traditions

A première vue, l'histoire de l'histoire risque de nous enfermer dans ce qui s'est passé depuis le départ de Jésus jusqu'à la formation du corpus néotestamentaire, sans ouverture sur les événements qui ont donné naissance à ces Ecritures. Heureusement, pour l'histoire de Jésus, il est des cas, privilégiés peut-être, où ces ouvertures sont pratiquées. L'étude des traditions montre qu'ici ou là, l'originel affleure ou, du moins, qu'on a de forts indices de cet affleurement.

Nous connaissons maintenant assez bien les milieux d'où sont issus les livres du Nouveau Testament et les traditions orales ou écrites qui les ont préparés. Or les évangiles contiennent des éléments non conformes aux orientations et besoins des communautés qui les ont produits et pour qui ils ont été produits. On parle alors de *résistance* de l'originel authentique à l'érosion ou aux apports de la transmission. Marc, par exemple, persiste à affirmer que « *le Fils ne connaît ni le jour ni l'heure* » de la venue du Royaume (Mc 13, 32), alors que son entourage se représente de plus en plus Jésus comme le « maître de tout » ; il décrit la guérison d'un sourd par le Christ utilisant sa salive, selon la technique des exorcistes du temps (Mc 7, 33) : « *détail archaïque que la communauté chrétienne aurait plutôt été tentée de biffer* »[8]. De même, beaucoup de passages qui présentent Jésus plus respectueux de la Loi qu'on ne s'y attendrait, s'accordent mal avec la tendance de plus en plus antijudaïsante des milieux où s'expriment Marc ou Luc. Sans aucun doute, le nombre de ces éléments résistants ira croissant dans le repérage de l'exégèse.

Notre connaissance de la société juive et de sa culture au temps de Jésus a notoirement progressé. L'opposition radicale entre sadducéens et pharisiens ne nous échappe plus ; les doctrines et pratiques des « sectes » monastiques sont mises au jour ; nous connaissons avec quelque précision le « baptisme » et son hostilité au Temple ; nous pouvons imaginer ce que représentaient pour la masse les figures du « prophète » et du « messie ».

8. Ch. PERROT, **Jésus et l'histoire** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1979, p. 207.

Dans ce contexte restitué, le personnage de Jésus ressort, cohérent, mais aussi « en rupture de cohérence » avec son milieu [9].

Mais les résistances et les ruptures ne sont pas les seuls indices de l'authenticité d'une parole ou d'une attitude de Jésus ; on pourrait, à la suite de Ch. Perrot, en énumérer d'autres. Nous ne retenons que ceux-ci comme exemples significatifs de l'apport de l'histoire de la tradition aux questions relatives à l'historicité de Jésus.

raisons du retour à l'historicité

La tradition sur Jésus ne s'est pas élaborée sous la poussée de soucis d'abord historiques. Elle fut proclamation, catéchèse, célébration, rituel ; mais elle le fut pour une communauté qui, de façon urgente, entendait vivre dans la « mémoire » de son fondateur. On ne dira jamais assez combien le christianisme antique était différent d'une école de philosophie développant librement sa doctrine à partir de l'enseignement et de la vague autorité d'un « maître ». Pour les adeptes de la foi nouvelle, les gestes du Christ, en leur « factualité » même, importent : spécialement l'eucharistie, la Passion, l'annonce de la Résurrection. Si la chronologie, l'exactitude de tous les détails n'intéressent pas, on désire rattacher le présent vécu en communauté dans « la mémoire de Jésus » à une personne réelle, à des événements réels qui sauvent par leur inscription dans le lieu et dans le temps. Sans cultiver le genre historique, on maintenait en vie des souvenirs justes à travers la prédication ou la célébration. Très tôt d'ailleurs, des récits de la mort du Christ ou de l'institution de la Cène furent rédigés dans la visée d'être fidèles aux données primitives.

9. « *Beaucoup plus enraciné dans une tradition qu'on ne l'imagine parfois, son enseignement* (de Jésus) *ne saurait être caractérisé uniquement par ce qu'il offrirait d'inouï à son époque. Mieux on connaît le judaïsme du temps, plus sa personnalité s'impose avec une densité humaine irrécusable, tant par les liens qui l'attachent à son milieu que par la manière dont il s'en distingue. Naturellement, nous sommes plus sensibles aux contrastes. Et il faut bien attribuer à Jésus ce qui dans les couches anciennes de la tradition ne se réduit pas à l'influence du judaïsme ambiant* » (J. DELORME, **Des évangiles à Jésus**, Paris, Ed. Fleurus, 1972, p. 91). Sont ensuite donnés quelques exemples de ruptures significatives de Jésus avec le monde juif, et qui ne peuvent remonter qu'à lui : sa position sur le mariage et la répudiation (Mt 19, 1 sv.), son ouverture aux pécheurs sans crainte de se souiller (Lc 15, 4-7), l'expression *'Abba*, mot araméen employé par les enfants, pour désigner le Père avec une familiarité inattendue (Mc 14, 36), le Royaume annoncé, pas seulement au futur, mais comme déjà là.

Nos quatre évangiles, plus tardifs (on retient la date d'environ 70 pour le plus ancien, celui de Marc), se constituent à un moment crucial pour la vie des groupes chrétiens. Les témoins de la première génération vont disparaître ; on risque une rupture dans le souvenir des événements fondateurs. Autre raison décisive : propagé en milieu hellénistique, le message est en péril de se couper de ses racines juives, d'être contaminé par des gnoses spiritualisantes ; la personne du Christ risque de subir une réinterprétation « docète » qui transformerait Jésus en un « être céleste » dont le corps et l'insertion dans le temps seraient à négliger ou même à nier. La préoccupation du moment est donc de maintenir, voire de réintroduire, le « vrai » Jésus, celui des premiers témoins. Ni Matthieu ni Marc ni même Luc n'écrivent de biographie du fondateur, mais il y a une exigence de retour à l'originel dans leurs motivations. Nous le lisons assez explicitement dans le prologue de Luc (voir l'article suivant).

L'évangéliste n'est pas un critique ni même un historien à l'échelle des historiens de l'antiquité classique ; mais sa fidélité à la foi de la communauté et son désir de la servir le poussent à se renseigner et aiguillonnent son souci d'une information aussi exacte que possible.

la foi des premiers témoins fait partie de l'histoire de jésus

Si on reprochait au chercheur moderne d'écrire de l'histoire de l'histoire plutôt que de l'histoire tout court, il répondrait sans doute que, ce faisant, il fait encore de l'histoire. N'y voyons pas une simple lapalissade. C'est une manière de souligner la continuité et l'espèce d'homogénéité qui relient un événement et les remous qu'il provoque dans la mémoire des hommes. Bien sûr, cela dépend de l'événement et de la nature des documents qui le relatent.

Dans le cas de Jésus, l'étroit rapport entre les faits fondateurs et les sources qui nous informent mérite considération particulière. Passons sur les sources juives ou païennes, peu nombreuses et de faible apport à l'histoire [10]. Restent les sources chrétiennes, assez nombreuses (surtout si l'on

10. La littérature rabbinique, les historiens et autres écrivains latins (Tacite, Suétone, Pline) donnent sur Jésus des échos tellement indirects et assourdis, qu'ils n'ont guère d'intérêt pour l'historien moderne. On peut cependant les invoquer en faveur de l'existence « historique » de Jésus. Lui étant défavorables, ils essaient de le rejeter dans l'imposture (les rabbins) ou dans l'insignifiance médiocre (les historiens latins), mais non dans le rêve imaginé par les disciples. Autre serait le cas, difficile et discuté, de l'historien juif Flavius Josèphe, d'une génération plus jeune que Jésus : cf. E. NODET, « Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe », **Revue Biblique** 92 (1985), 3 et 4, pp. 321-348 et 497-524.

fait état de celles qui, perdues, ont néanmoins laissé quelque écho). Ce sont des écrits non seulement chrétiens, mais « confessants » : « *Afin que vous croyiez* » (Jn 20, 31). A première vue, cette foi des témoins est saisie comme un pur obstacle à l'objectivité de l'histoire, encore que confession ne veuille pas dire tout uniment apologétique. Pourtant, il faut aussi reconnaître que ces témoignages portés dans la foi ne sont pas un écran entre Jésus et nous dans la mesure même où ils sont partie inhérente du phénomène historique Jésus. En effet, même aux yeux de l'historien incroyant, Jésus a bien été à l'origine du mouvement auquel appartiennent ces témoins qui le confessent vivant, agissant, rassemblant des communautés et préparant dans le présent son « règne » pour le jour de son « retour ».

Il arrive parfois au croyant de désirer mieux connaître le « Jésus de l'histoire ». Vain désir ? Je ne crois pas. L'érudition, en traitant les documents, peut avancer des hypothèses, voire atteindre de quasi-certitudes sur tel fait, telle parole datant de l'époque prépascale. Mais ce sera toujours nécessairement à travers la mémoire de ceux pour qui le Christ est définitivement le Ressuscité et le Seigneur de leur foi.

claude gerest

LE SUPPLÉMENT

N° 155 46 F (ttc)

AUTORITÉ ET AUTONOMIE DE LA CONSCIENCE EN CHRISTIANISME

J.-M. AUBERT, Société et liberté individuelle (Saint Thomas et le bien commun)
L. VEREECKE, Autonomie de la conscience et autorité de la loi : jalons d'histoire
D. OLIVIER, L'absolu luthérien de la conscience
J.-F. COLLANGE, Une éthique de la responsabilité : de Calvin aux Eglises réformées d'aujourd'hui
O. CLÉMENT, L'Eglise, libre catholicité des consciences personnelles (point de vue orthodoxe)
C. GEFFRÉ, Autorité des Ecritures et autonomie de la conscience
J.-M. AUBERT, Foi et morale : parcours de morale fondamentale
E. POULAT, Individu, bourgeoisie, modernité et les Eglises chrétiennes

Chroniques : théologie morale et droit canonique

Abonnements : *Le Supplément*, 8, rue François Villon, 75015 Paris
France : 157 F - Etranger : 200 F - C.C.P. Le Supplément 42 63 95 D Paris

les évangiles et l'histoire
(luc 1, 1-4, jean 20, 30-31)

Le texte des évangiles se prononce-t-il sur son propre rapport à l'histoire ? L'analyse du prologue de Luc permet de rassembler des données, souvent oubliées, sur l'idée que l'auteur se fait de son travail d'évangéliste qui inclut les exigences de l'historien, mais ne se réduit pas au rôle d'informateur et de producteur d'un exposé suivi. La première conclusion de l'évangile de Jean *insiste à son tour sur l'inévitable incomplétude de toute écriture de l'histoire, mais elle explicite davantage la visée première du texte qui est de susciter, à partir des signes, la foi en quelque chose qui échappe finalement à la démarche historienne. Le besoin de rapporter le témoignage véridique des témoins oculaires répond à la nécessité de dévoiler l'un des fondements du christianisme : le réalisme de l'Incarnation.*

Ces dernières années, en France en particulier, d'excellents ouvrages ont à nouveau posé la question de l'historicité des évangiles ou du rapport que ceux-ci entretiennent avec la vérité historique[1]. Si cette question revient parfois comme une mode, avec les superficialités et les fausses évidences d'une mode, on ne peut contester son importance. Croire, en effet, que le Christ est « mort pour nos péchés », ressuscité d'entre les morts et a été fait Seigneur, implique la référence à l'histoire et donc le problème du rapport de la foi à l'histoire et de l'histoire à la foi.

La réponse qu'on apporte à de telles questions dépend du moment culturel dans lequel on les pose. Elle sera donc différente de ce qu'elle était il y a cinquante ans, comme elle était alors différente de celle qu'on apportait un siècle plus tôt. Mais à travers cette relativité demeure la conscience exprimée dans les évangiles de leur rapport à l'histoire.

Etait-ce vraiment une question pour nos évangélistes comme pour leurs destinataires et l'Eglise de leur temps ? A constater la discrétion, pour ne pas dire le mutisme, de Matthieu et de Marc sur ce point, on pourrait en douter. Par contre Luc, dans le prologue de son évangile (1, 1-4) et Jean, à la fin de sa première conclusion (20, 30-31), s'expriment clairement sur ce point. Y prête-t-on une attention suffisante ? Ils nous paraissent

1. Citons notamment X. LÉON-DUFOUR, **Les évangiles et l'histoire de Jésus.** Paris, Ed. du Seuil, 1963 ; Ch. PERROT, **Jésus et l'histoire**, Paris, Ed. Desclée, 1979 et P.-M. BEAUDE, **Jésus de Nazareth**, Paris, Ed. Desclée, 1983.

pourtant très bien aborder la question qui nous intéresse. Ainsi Luc nous permettra d'abord d'exposer les principaux enjeux du sujet auxquels Jean apportera des perspectives un peu différentes sans doute, mais complémentaires.

les premières données du prologue de luc

« *Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole, j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis les origines, d'en écrire pour toi l'exposé suivi, excellent Théophile, pour que tu te rendes bien compte de la sûreté des enseignements que tu as reçus.* »

Débarrassons-nous, momentanément tout au moins, d'une question : de quoi ce texte est-il le prologue, du troisième évangile ou de l'ensemble constitué par cet évangile et les *Actes des Apôtres ?* En effet, au début de ces derniers, il reçoit une sorte de rappel : « *J'ai consacré mon premier livre, ô Théophile, à tout ce que Jésus a fait et enseigné, depuis le commencement jusqu'au jour où... il fut enlevé au ciel...* » (Ac 1, 1-2). Par ailleurs, ce second livre ne présente pas, comme l'évangile, de prologue équivalent. On peut donc considérer ce prologue comme du seul évangile aussi bien que de l'ensemble lucanien. Nous verrons que cette double possibilité n'est pas indifférente.

Le prologue est tout d'abord informatif : au moment où Luc se met à son travail, à la « recherche » des témoins, il nous apprend que *beaucoup* ont déjà entrepris une œuvre semblable. On ne saura sans doute jamais de qui il s'agit, ni par conséquent quelles furent ces œuvres. On ne peut non plus mettre cette affirmation au compte d'un effet de style. Luc n'est donc pas le premier, ni le seul, ni l'un des rares à avoir composé « un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous ». De notre point de vue se trouve donc exclue l'idée d'une initiative absolument originale de la part de Luc, même si aujourd'hui notre connaissance historique du Christ dépend largement de son évangile. D'autres avant lui, et nombreux, s'en étaient chargé, qu'il ne critique pas et par rapport auxquels il ne prétend nullement faire mieux.

Il est cependant caractéristique qu'il commence par rappeler ce qui apparaît comme l'intention fondamentale de tout projet historique : raconter ce qui s'est passé et, pour cela, s'appuyer sur les dires des « témoins oculaires ». Il faut prendre au sérieux ces premières affirmations. Alors que

la suite du prologue, nous le verrons, leur donnera des limites, leur netteté en début de texte fait qu'on ne peut les négliger, ni trop vite les relativiser. L'intention de Luc est claire, et n'importe quel historien de son temps, du monde grec, latin ou juif, aurait pu la faire sienne [2]. Il entend raconter ce qui s'est passé avec l'aide de témoins oculaires.

Il ne veut pourtant pas s'en tenir là. Les « témoins oculaires » sont immédiatement qualifiés de « serviteurs de la Parole ». L'inventaire des implications de cette expression nous entraînerait trop loin. Nous pouvons cependant en retenir deux choses : d'une part, Luc entend se référer à des hommes qui ne furent pas que des témoins oculaires, mais qui étaient personnellement engagés dans un *service.* D'autre part, ce service de la Parole faisait de ces témoins des *acteurs* d'une histoire par rapport à laquelle ils ne pouvaient donc être de simples spectateurs idéalement neutres.

On peut alors se demander à partir de quel moment ces « témoins oculaires » sont devenus « serviteurs de la Parole ». L'ont-ils été dès l'origine ou à partir d'un certain moment ? Les *Actes des Apôtres* marqueraient-ils ce moment ? Par là peut donc se poser la question du rapport du prologue à ce livre dont, on le sait, le titre n'est pas originel, puisqu'on ne le trouve pas dans les manuscrits antérieurs au IIIe siècle. Y apparaissent un certain nombre de figures qui peuvent être effectivement considérées comme « serviteurs de la Parole », Pierre et Paul surtout, mais aussi Etienne et Philippe, Barnabé, Jean-Marc, Apollos, etc [3]. Tous pouvaient être également considérés comme ayant été « dès le début témoins oculaires », mais de quoi ?

S'il s'agit exclusivement du Christ, de sa vie « terrestre », seuls Pierre, Jean, quelques disciples ou même Matthias répondent à la définition [4]. Mais si le « service de la Parole » dépasse les faits et gestes du Christ et

2. Signalons seulement Flavius Josèphe qui est guidé par les mêmes principes que Luc, dont il est à peu près le contemporain, dans le préambule de **La guerre des Juifs contre les Romains** (Les Belles Lettres, 1975, pp. 40-43).
3. Bien que les Douze aient choisi les Sept pour être déchargés du « service des tables » et pour pouvoir se consacrer plus librement « à la prière et au service de la Parole » (Ac 6, 2), Philippe et Etienne, les seuls des Sept dont le livre parle sur quelques pages, manifestent exclusivement le service de la Parole (Ac 6, 8, 10-14, etc. ; 8, 5-7, 12-14, etc.).
4. Matthias a remplacé Judas parce qu'il avait accompagné les Apôtres *« pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est allé et venu parmi nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé d'auprès de nous... »* (Ac 1, 21-22).

inclut la prédication concernant Jésus et le Royaume (Ac 1, 1, 3 ; 28, 30-31), les *Actes des Apôtres* entreraient aussi dans le projet lucanien, au même titre que l'évangile, la Parole étant avant tout le Christ prêché, l'Evangile annoncé, que ce soit « en actes » ou « en écho » de faits historiques. Dans ces conditons, témoins oculaires et serviteurs de la Parole coïncideraient par rapport à une œuvre qui ne serait pas exclusivement historienne. Luc serait un historien qui ferait au service de la Parole autre chose que de l'histoire, ou qui intégrerait à son histoire le service de la Parole. Ses deux livres relèveraient alors du même projet qu'il suffirait de rappeler par une simple allusion au début de la seconde partie ou du second livre.

des revendications et des procédés d'historien

Dans la seconde moitié du prologue, Luc précise les choses. Tout d'abord il parle à la première personne : « *j'ai décidé* ». Ceci aussi est à souligner pour deux raisons au moins. Cette personnalisation relativise une généralisation courante qui veut voir dans les évangiles la production d'une communauté dont l'évangéliste n'aurait été que le porte-plume plus ou moins neutre. Il nous paraît caractéristique que Luc parle ici en « je » et que, soit réellement soit symboliquement, un personnage individualisé, Théophile, lui serve de destinataire. D'autre part, cet usage du « je » nous rappelle, si besoin est, que l'œuvre de l'historien offre un aspect personnel incontournable qui tient sans doute à l'acte même d'écrire. Luc a tout l'air d'assumer ici cette « solitude », ce caractère quasi égocentré de la dimension littéraire de l'œuvre historique, dès sa propre recherche d'information.

Car il s'agit bien d'abord de s'informer, ce qu'il a déjà rappelé en évoquant l'œuvre de ses prédécesseurs et les témoins oculaires. Mais il précise : « *après m'être informé* exactement *de tout* ». L'adverbe ici employé est extrêmement fort et peut évoquer ce que nous appellerions aujourd'hui le « sens critique ». Il y a là, pensera-t-on à juste titre, exigence fondamentale d'historien, par quoi il s'oppose au simple rapporteur de légende ou au romancier. Luc entend donc bien faire œuvre de vérité, au sens premier de vérité historique. On ne saurait par conséquent mettre en doute une telle intention ou même en limiter la portée, sous prétexte de présupposés apparemment nobles, théologiques, spirituels ou autres.

L'« exposé suivi » des événements ainsi recueillis paraît aller de soi au terme de la recherche. Certes. Depuis quelques décennies, on a cependant pris davantage conscience de cette dimension littéraire du travail de

l'historien dont on a noté ici ou là le caractère subjectif[5]. Retenons-en un élément important. La synthèse littéraire de l'historien tend non seulement à constituer un ensemble cohérent à partir des données éparses de l'information, mais surtout à créer une illusion nécessaire : l'illusion de couvrir avec quelques faits, le temps, la durée d'une vie, d'une époque, d'une institution, etc.

L'œuvre de Luc n'échappe pas plus que n'importe quelle œuvre d'historien à cette dimension d'illusion. Il la reconnaît même et la proclame en marquant sa volonté de faire un « *exposé suivi* ». Car nous savons bien que tout livre d'histoire, aussi long et minutieux soit-il, jusqu'aux limites parfois franchies de l'ennui, est constitué de quelques faits, décisifs sans doute, mais choisis et jugés significatifs par l'historien lui-même[6]. Son œuvre est donc nécessairement limitée. Celle de Luc n'échappe pas à cette condition. Lorsqu'il affirme qu'il s'est « *informé exactement de* tout *depuis l'origine* » pour en faire « *un exposé suivi* », il nous assure en même temps qu'il ne nous dira justement pas tout.

Le dernier point semble aller de soi : Luc ne veut pas seulement informer son lecteur, mais lui permettre de vérifier la « *sûreté des enseignements reçus* ». Or les mots ne sont ici rien moins que neutres. Théophile sait donc déjà quelque chose, mais quelque chose qui n'est pas que d'information historique : il a déjà reçu un « enseignement », littéralement une « catéchèse ». La connaissance historique n'est donc pas seule en jeu. Luc doit lui permettre de vérifier une connaissance qui est d'un autre ordre, en symétrie des « serviteurs de la Parole » qui n'étaient pas que « témoins oculaires ».

Deux données principales sont donc en jeu dans ce prologue : l'histoire est écrite avec une intention bien précise qui ne la réduit pas à l'information qu'elle fournit et que la mise en « exposé suivi » dépasserait de toute façon ; elle doit permettre de vérifier un « enseignement » déjà reçu et de le vérifier comme sûr. C'est donc que l'évangéliste a autre chose à dire et son lecteur autre chose à recevoir que l'information sur le passé, quelque chose qui dépasse à la fois le lecteur et l'historien.

5. C'est H.-I. Marrou qui avait attiré l'attention sur ce point dans **De la connaissance historique** (Paris, Ed. du Seuil, 1954, surtout les chapitres II et IX). Voir G. DUBY, **Nouvelle revue de psychanalyse** 15, printemps 1977, p. 213.
6. Même si nous ne devons pas exclure, dans ce choix et ce jugement, le contexte culturel et, en l'occurrence, la foi de l'Eglise.

Dans ces conditions, Luc se ferait reconnaître à la fois comme un historien de bonne honnêteté et comme autre chose qu'un historien : ce qu'il dit avec la plus grande clarté.

la conclusion johannique (jn 20, 30-31)

C'est en complément que nous abordons maintenant l'intention johannique puisque Luc nous a permis de mettre en place ou de rappeler un certain nombre de notions et de catégories.

« Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là ont été mis par écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. »

Paradoxalement, alors que ce texte semble se démarquer clairement d'une intention historienne exclusive, il commence par dire les limites du travail de l'historien, ce que nous avions placé avec Luc sous le signe de l'illusion nécessaire, du fait de ne pouvoir tout écrire de ce qui a été fait. Prenons-le comme une de ces évidences qui doivent nous étonner.

Dans l'exigence parfois naïve de tout connaître et d'être sûr de tout qui caractérise le croyant, ce rappel est nécessaire : nous ne savons pas tout, nous ne saurons jamais tout des signes que le Christ a accomplis. Qui plus est, par rapport aux évangiles synoptiques, Jean s'est montré particulièrement avare en réduisant les années de « vie publique » de Jésus à quelques faits soigneusement sélectionnés et organisés. Mais il s'agit de signes. Le mot même indique un choix : Jésus n'a pas fait n'importe quoi, et ce qu'il a fait est déjà objet d'interprétation dans sa désignation même, ce qu'explicite la suite du propos johannique : car ces faits, c'est-à-dire ces signes, « *ont été mis par écrit pour que vous croyiez* ».

Nous passons ici à un autre ordre que Luc n'explicitait pas aussi nettement. Alors que les « serviteurs de la Parole » et les « enseignements reçus » par Théophile impliquaient autre chose que ce qui tombait à l'intérieur des limites de l'exigence historienne, celle-ci ne semblait pas anéantie par ceux-là. Avec Jean, il ne s'agit plus seulement de témoignage visuel, bien que celui-ci soit fréquemment invoqué au cours de l'évangile (par exemple, Jn 19, 35 ; 20, 5) ; il s'agit de *croire* en quelque chose qui ne peut tomber sous le sens de l'historien.

Certes, Jésus reste la figure historique de l'évangile et, à ce titre, il « *a fait sous les yeux de ses disciples beaucoup de signes* ». Mais croire qu'il est le Christ, c'est-à-dire le Messie promis et attendu par les Juifs et ignoré

des autres nations, et qu'il est le « Fils de Dieu » ne relève plus de la démarche historique. Et pourtant Jean, autant sinon plus que les synoptiques, aura montré son souci du détail historique, du contexte historique, de l'explication historique [7].

Mais justement, l'historique doit conduire à autre chose qui n'en relève pas. Le lecteur doit « croire ». Davantage encore, il doit croire pour « *avoir la vie en son nom* ». Cette fois, l'histoire et l'historien échappent au souci du lecteur et donc à l'intention de l'auteur ; histoire et historien sont dépassés par une autre intention. L'évangéliste est donc bien autre chose que l'historien annoncé et voulu par Luc en son prologue. Jean le dit clairement et loyalement.

faire œuvre d'historien en vue d'un autre projet

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises et quelle que soit l'évolution subie par la réflexion historique en Occident depuis deux ou trois siècles, c'est un devoir d'honnêteté que de prendre acte de l'intention explicitement historienne affichée par les évangélistes et en particulier par Luc. Il n'est pas moins honnête de reconnaître que Luc comme Jean et, par conséquent, les autres évangélistes ont entendu également donner à leur œuvre une dimension autre qu'historienne. Aucun d'eux n'a voulu s'en tenir au rôle d'informateur et de producteur d'un « exposé suivi » avec ce que cela implique.

Trop souvent le réflexe sera de passer outre à ces données explicites et donc de ne pas tenir pour de véritables historiens des auteurs qui ne veulent pas être seulement cela. De là à considérer leur œuvre comme nulle et non avenue d'un point de vue historique, il y a un pas souvent franchi [8]. Fables et légendes, voire mythes, ont été des mots assez facilement accolés à ces œuvres.

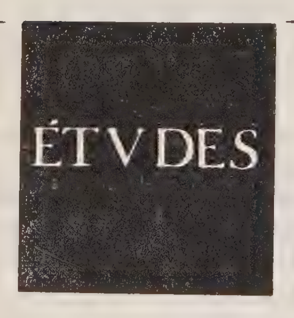
On peut naturellement se demander si nos évangélistes pouvaient faire autrement qu'ils n'ont fait. Croyants au service de croyants, ils n'avaient pas en outre à répondre à des exigences rationnelles, sinon rationalistes, dépendantes d'un contexte culturel qui n'était pas le leur. S'ils ont affirmé

7. Selon la thèse de C.H. DODD, **Historical Tradition in the Fourth Gospel**, Cambridge University Press, 1965.
8. Ce genre de réflexe est par exemple typique d'un historien qui a été cependant sérieux et a voulu faire un effort de critique sympathique vis-à-vis de Jésus et des origines du christianisme : cf. **Jésus**, Paris, Ed. Albin Michel, 1969 (1933), p. 28 ou encore p. 560.

les limites de leur projet, on peut penser que c'est en vue d'un plus grand bien. Pourtant, à l'intérieur même de ce projet et de cette intention, ils ont tenu à être historiens, Luc explicitement, Jean plus implicitement mais non moins clairement.

Il était, en effet, indispensable que le Christ soit raconté dans ce qu'il avait fait, même s'il s'agissait en définitive de croire en lui comme Fils de Dieu et pour avoir la vie. Encore fallait-il qu'on sache en qui on mettait sa foi. Car cette foi implique l'incarnation et l'ouverture à tous les hommes, sans aucune limite ou restriction : ce que Luc rappelle au seuil de son second livre (Ac 1, 8). Il y avait donc nécessité à écrire de l'histoire, à faire œuvre d'historien, pour que le Christ ne soit pas réduit à un fantôme ou à une divinité absente. Mais en même temps, l'histoire ne pouvait se réduire à la simple révélation du passé, aussi critique et bien composée qu'elle fût, car il s'agissait de croire, sur le témoignage des serviteurs de la Parole, que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu. L'histoire elle-même devenait autre, l'œuvre des évangélistes.

pierre gibert



Janvier 1986

Nicaragua, complexité d'une révolution
La doctrine du Front National
Galaxie B.D.
L'Eglise et les immigrés
Diplomate près le Saint-Siège

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 45.48.52.51
Le n° 30 F (Etranger 38 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

SÉMIOTIQUE & BIBLE

BULLETIN D'ÉTUDES ET D'ÉCHANGES
PUBLIÉ PAR LE CENTRE POUR
L'ANALYSE DU DISCOURS RELIGIEUX
Revue trimestrielle

N° 38 Dossier pédagogique : pour commencer l'analyse
Sémiotique et sciences sociales, par F. Bastide
Sur le chemin de Damas (2e partie), par J. Calloud

N° 39 Le livre de **Sophonie** (1re partie), par F. Martin
Guérison d'une femme infirme un jour de Sabbat (Luc 13, 10-17), par L. Milot
Parcours : pour lire les **Actes des Apôtres** (21-26), par J.-C. Giroud

N° 40 Le livre de **Sophonie** (2e partie), par F. Martin
La Porte et le Berger (Jean 10), par F. Genuyt
Parcours : pour lire les **Actes des Apôtres** (27-28), par L. Panier
Sur le chemin de Damas (3e partie), par J. Calloud

Prix du numéro : 28 F
Abonnement 1986 : France 100 F, Etranger 130 F, Soutien 150 F
CADIR, 25 rue du plat, 69288 Lyon Cedex 02 — CCP Lyon 6634 80 X

DOSSIERS DU CENTRE THOMAS MORE

L'EPITRE DE SAINT JACQUES. LE SACRIFICE D'ISAAC
Analyses sémiotiques, par Jean Calloud et François Genuyt
1982, 70 p. (non broché) — 50 F

LE DISCOURS D'ADIEU (Jean 13 - 17)
Analyse sémiotique, par Jean Calloud et François Genuyt
1985, 120 p. (broché) coédité avec le CADIR — 70 F

CENTRE THOMAS MORE, La Tourette, B. P. 105, 69210 L'Arbresle
C.C.P. Lyon 7308 27 A

CONCILIUM **REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE**

N° 202

LES FEMMES INVISIBLES DANS LA THÉOLOGIE ET DANS L'ÉGLISE

Editorial par Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA

I. FONDEMENTS

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, **Briser le silence — Devenir visibles**
Mary COLLINS, **Filles de l'Eglise : les quatre Thérèse**

II. STRUCTURES RENDANT LES FEMMES D'ÉGLISE INVISIBLES

Marie ZIMMERMANN, **Ni clerc ni laïque. La femme dans l'Eglise**
Margaret BRENNAN, **La clôture. Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques**

III. DISCOURS ECCLÉSIAL ET INVISIBILITÉ DES FEMMES

Marjorie PROCTER-SMITH, **Images des femmes dans le Lectionnaire**
Andriana VALERIO, **La femme dans l'histoire de l'Eglise**
Kari VOGT, **« Devenir mâle » : aspect d'une anthropologie chrétienne primitive**
Mary HUNT, **Transformer la théologie morale. Un défi éthique féministe**
Marga BÜHRIG, **Le rôle des femmes dans le dialogue œcuménique**

IV. ÉTUDES DE CAS : L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE ET LES FEMMES

Iris MÜLLER, **Perspectives professionnelles des théologiennes catholiques (cas exemplaire : l'Université de Münster en Westphalie)**
Mary BOYS, **Les femmes comme levain. La formation théologique aux Etats-Unis et au Canada**

Réflexion éditoriale par Mary COLLINS

Abonnement : France 200 F (ttc) - Etranger 260 FF - Le cahier : 54 F

BEAUCHESNE EDITEUR
72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS - Tél. 45.48.80.28 - C.C.P. Paris 39-29

de reimarus à ebeling

esquisse d'une histoire de la question du jésus historique

La question du Jésus de l'histoire est inséparable de l'avènement du rationalisme. Pour mettre ce fait en évidence, trois manières d'articuler histoire et vérité au siècle des Lumières sont distinguées : celles de Reimarus, de Semler et de Lessing. Ces trois modèles incompatibles ont jalonné jusqu'à présent l'histoire des rapports entre science et théologie à propos de Jésus. On voudrait éclairer à partir de là la situation postbultmannienne : elle n'est pas marquée, comme on le croit souvent, par deux positions antagonistes (les bultmanniens face aux postbultmanniens qui seraient revenus à la position, au fond libérale, des Vies de Jésus), mais elle se caractérise par le débat qui demeure entre trois positions, puisqu'il faut compter, en plus des deux précédentes, « le mouvement des Vies de Jésus ». Cette esquisse historique, qui se confine à l'aire protestante, procédera à la manière d'une description typologique ; on espère ainsi qu'une meilleure appréhension des débats actuels sera possible et qu'une prise de position personnelle s'en trouvera facilitée.

Comme mon titre le laisse entendre, cet article voudrait modestement prolonger une entreprise qui fut importante pour la théologie de ce siècle : l'ouvrage intitulé *De Reimarus à Wrede* que, en 1906, A. Schweitzer consacra à « l'histoire de la recherche sur la vie de Jésus ». Schweitzer l'avait fort bien remarqué : le problème du Jésus de l'histoire ne peut être compris sans référence aux XVIIIe et XIXe siècles. L'histoire de la théologie après Schweitzer et en particulier la « nouvelle question du Jésus historique » confirment, me semble-t-il, cette appréciation.

une question engendrée par le rationalisme

La question du vrai Jésus de l'histoire n'était pas pensable avant l'irruption au XVIIIe siècle de la pensée rationaliste dans une part au moins de la théologie chrétienne[1]. Deux paramètres nouveaux, essentiels et interdépendants, font alors leur apparition en théologie : d'une part, la prise au

1. Dès la Renaissance et les Réformes, le désir de retrouver l'authenticité de ce qui est originel s'était déjà manifesté, ainsi que le besoin de trouver une cohérence à cette vérité originelle (cf. Calvin : **La Concordance ou Harmonie composée de trois évangélistes**). La problématique n'était cependant pas encore posée en termes d'histoire et d'historicité.

sérieux de l'*histoire* et de l'historicité des événements qui la composent; d'autre part, la nécessité d'une réflexion *critique* dans tous les domaines de l'activité humaine.

C'est *grosso modo* à l'époque de Descartes que l'intérêt épistémologique se déplace de l'être objectif sur la subjectivité et les conditions de la connaissance données en celle-ci. Le sujet connaissant ne se comprend plus dès lors comme intégré à un grand tout homogène, mais se saisit comme autonome et situé « face à » un réel mouvant qu'il lui faut essayer d'appréhender au mieux. Le sujet se découvre ainsi *historique* ; il ne peut que prendre conscience de la distance qui le sépare d'autres événements (syn- et diachroniquement). Parallèlement, ce sujet découvre qu'il n'a pas nécessairement une juste et complète appréhension de son objet ; il doit donc être *critique* à l'égard de sa saisie des êtres et des choses, à l'égard de toujours possibles illusions, distorsions...

A ces paramètres nouveaux qui font question, le rationalisme apporte aussi sa solution. L'outil qui, en effet, va permettre au sujet de vaincre la distance historique et d'assurer face à la critique sa rigoureuse perception de toutes choses sera la toute-puissante *raison*. Ce primat de la raison bute cependant très vite sur nombre d'apories. On est en particulier confronté à la difficulté suivante : les vérités historiques que la raison met en évidence peuvent-elles être identifiées aux vérités éternelles que cette même raison pense pouvoir connaître *a priori ?* Trois sous-questions en découlent :

1. Ce qui est a priori véridique est-il ce qui est « historique », tout le reste n'étant que fabulation mythique[2] ? Ou bien :

2. La vérité est-elle cachée par le voile des événements historiques et faut-il la chercher exclusivement derrière la gangue contingente et relative de l'histoire ? Ou encore :

3. Vérité éternelle et vérité historique n'auraient-elles rien à faire ensemble, si ce n'est en certains instants privilégiés de l'histoire ?

2. La thèse inverse : « Ce qui est historique est véridique » est défendue, en réponse à la menace rationaliste, par les orthodoxies. Pour asseoir cette thèse et pour éviter de poser le problème d'un vrai Jésus de l'histoire qui serait différent du Jésus des écrits bibliques, les orthodoxies durent ériger un système immunisateur prenant quand même l'histoire en compte, parce qu'on ne pouvait plus faire autrement à ce moment-là. Elles établirent donc, au moyen du « dogme » de l'inspiration littérale ou au moins verbale, la pleine historicité de tout ce que rapporte l'Ecriture. Je laisserai cette manière d'articuler vérité et histoire de côté, car, si elle est toujours pleinement d'actualité, elle se refuse à poser la question du Jésus historique comme question à résoudre.

Ces trois manières d'articuler histoire et vérité ou vérités historiques et vérités éternelles représentent toujours les trois grands modèles que l'on rencontre dans la production théologique actuelle lorsqu'il est question du Jésus de l'histoire. Elles peuvent, au XVIIIe siècle déjà, être ramenées à trois noms : Reimarus, Semler et Lessing[3].

I

trois manières programmatives d'articuler vérité et histoire

hermann samuel reimarus (1694-1768)

Il fut le premier à poser en termes modernes la question du Jésus de l'histoire. En bon rationaliste de son temps, il refuse ce faisant tout ce qui a trait au « surnaturel » et par là toute idée de révélation. Il relit dès lors l'histoire de Jésus avec le présupposé qu'une « religion » ne peut être que « rationnelle et naturelle » parce que déduite *a priori* de l'idée de perfection divine. En d'autres termes, seul ce qui est rationnellement acceptable est à la fois historique et vrai ; tout le reste appartient au domaine du « mythe ».

Relu dans ces catégories, le personnage de Jésus ne peut plus être autre chose qu'un grand maître ès religion naturelle et rationnelle, un réformateur du judaïsme dont l'enseignement possède seulement deux éléments véridiques parce que toujours actuels : son exigence d'un comportement moralement responsable et son appel à la conversion à Dieu[4]. Tout le reste n'est qu'invention « mythique » de Jésus ou de son entourage en vue de donner de l'importance et du crédit à ce message essentiel qu'il s'agissait de faire passer à n'importe quel prix. Ainsi Reimarus juge de ce qui est éternel dans l'histoire au moyen d'un critère établi a priori par la raison triomphante. La vérité dégagée par le rationalisme déiste est juge de l'histoire.

3. Pour une présentation plus développée de chacune de ces trois « têtes d'affiche », je renvoie à l'excellent ouvrage de H. THIELICKE, **Glauben und Denken in der Neuzeit**, Tübingen, Ed. J. C. B. Mohr, 1983, pp. 87-173.
4. La première de ces dimensions est la manière reimarienne de sauver le christianisme face aux divagations « irrationnelles » des orthodoxies, la seconde est sa manière de le sauver face à l'athéisme matérialiste (français ou découlant de l'empirisme anglais).

johann salomo semler (1725-1791)

Il part, quant à lui et contre Reimarus, de la constatation qu'une vérité ne peut être donnée que dans une situation historique particulière (et non *a priori*). Pour expliciter cela, il introduit l'image du noyau et de la gangue avec cette particularité que, dans l'histoire, un noyau de vérité ne peut exister indépendamment d'une gangue-écorce historique. La vérité est toujours « accommodée » à une situation, à une mentalité, à une conception du monde... particulières. Pour avoir accès à la vérité, il convient donc de distinguer ce qui est noyau et ce qui est gangue contingente, ensuite de « traduire » la vérité ainsi mise en évidence dans un nouveau langage, une nouvelle situation. En cela, Semler peut à bon droit être considéré comme « le père de l'herméneutique moderne ».

Appliquée à Jésus, cette manière d'articuler vérité et histoire exige que l'on déjudaïcise son message, que l'on élimine toute spéculation métaphysique au sujet de sa personne pour n'en rester qu'à l'historique, que l'on « démythise » la vérité contenue dans certaines affirmations néotestamentaires devenues choquantes ou incompréhensibles (par exemple, la naissance virginale, la descente aux enfers, la mort de Jésus relue comme sacrifice expiatoire) [5]. La vérité n'est donc pas à chercher par delà l'histoire, mais dans l'histoire qui a toujours tendance à la cacher, à la déformer, à la surdéterminer.

gotthold ephraïm lessing (1729-1781)

En mettant en relation histoire et vérité, Lessing veut critiquer à la fois les orthodoxies et le rationalisme ambiant (surtout de type reimarien, mais Semler est aussi atteint). Il se donne pour tâche de montrer socratiquement à ces deux interlocuteurs les situations aporétiques dans lesquelles ils se mettent. L'orthodoxie qui désire offrir une vérité certificatrice et, par là, éternelle ne peut le faire en rigueur, faute de tenir compte du caractère pleinement historique de la révélation comme du croyant actuel. A l'inverse, le rationalisme qui veut pleinement prendre au sérieux l'histoire relative et contingente ne peut, sur une telle base, offrir cette certitude éternelle après laquelle court tout être humain normalement constitué.

5. J'use volontairement ici du terme « démythiser » (qui avait été abusivement utilisé pour parler de Bultmann) au sens suivant : « éliminer les mythes pour ne conserver que l'historique ou/et le rationnel », alors que j'utilise dans la mouvance bultmannienne « démythologiser » pour qualifier la *traduction* du langage mythologique dans un autre langage.

Vérité historique et vérité éternelle se révèlent ainsi séparées par un « large et répugnant fossé » que seul le « saut de la foi » permettrait de franchir [6].

Dès lors, tout ce que nous pouvons savoir historiquement de Jésus ne peut être fondateur de certitude. Seule la foi qui reconnaît en Jésus le Fils de Dieu et par là le donateur par excellence de certitude peut relire tel instant de l'histoire comme un instant éternel et certificateur.

oOo

En posant la vérité a priori comme juge de ce qui est historique ou ne l'est pas, en affirmant que la vérité est donnée exclusivement dans et sous l'histoire qui la voile, ou en déclarant que la vérité n'a que des points d'occasionnelle tangence avec l'histoire et que seule la foi peut l'y reconnaître donnée sous son contraire, le XVIIIe siècle nous offre trois modèles d'articulation de la vérité et de l'histoire qui ouvrent à la recherche sur le Jésus de l'histoire trois voies bien distinctes.

II

la voie reimarienne

le mouvement des vies de jésus

Le modèle reimarien de lecture de l'histoire en fonction d'une vérité connue a priori se retrouve tout au long du XIXe siècle (et jusqu'à aujourd'hui) dans ce que l'on appelle traditionnellement « le mouvement des Vies de Jésus ». Certes, le point de vue à partir duquel on juge de ce qui est historique ou mythique variera. Le rationalisme déiste de Reimarus pourra être remplacé par l'idéalisme allemand, une vision romantique de l'existence et du monde, une approche néo-kantienne, positiviste... Mais ce sera toujours le même schéma d'interprétation qui sera utilisé ; pour le servir, on fera plus ou moins confiance aux méthodes historico-critiques ; l'essentiel, c'est qu'elles soient ancillaires du projet général qui est de rencontrer le « vrai » Jésus au travers principalement de sa biographie.

6. Cette manière d'articuler vérité et histoire appert de manière concise dans le petit traité de LESSING, **La preuve d'Esprit et de Puissance**, datant de 1777 (**Gesammelte Werke**, éd. par P. Rilla, 1968 [2], Bd. 8). C'est dans cette lettre-traité que se trouve en particulier la célèbre phrase : « *Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la démonstration (ou la preuve) de vérités de raison nécessaires* ».

De plus, comme les évangiles ne livrent pas tout ce qui peut nous intéresser à propos de la vie de Jésus, les suppositions, déductions, hypothèses et inventions iront bon train. Elles sont permises dans la mesure où elles cadrent avec l'image « cohérente » que l'on a pu tirer des évangiles (ou projeter sur eux !).

le cas particulier de d. f. strauss

En parlant des Vies de Jésus, on ne peut passer sous silence l'œuvre qui, au XIX[e] siècle, en a lancé le « mouvement » : les deux volumes de la *Vie de Jésus* que Strauss fit paraître en 1835-36. Ce disciple de Hegel ne les a pourtant pas écrits pour présenter la « vraie histoire » de Jésus. Il était au contraire intéressé par les « mythes » qui ont été plaqués par le christianisme primitif sur le personnage de Jésus, comme ils auraient pu l'être, à ses yeux, sur n'importe quelle personnalité un peu exceptionnelle de l'histoire mondiale. Si ces mythes ont pareille importance pour Strauss, c'est qu'en eux s'expriment la vérité éternelle, l'Esprit absolu, la synthèse réconciliatrice du divin et de l'humain. Or, pour bien dégager ces vérités éternelles de leur ancrage historique quelque peu hasardeux, il convenait de mettre en évidence le proprement historique et d'écrire une vie de Jésus qui soit vraiment critique.

La parution de cet ouvrage provoqua un véritable « tremblement de terre ». On en retint dès lors que, pour être dans le vent, il convenait de s'intéresser à la biographie de Jésus ! On a ainsi retenu de Strauss exactement l'inverse de ce qu'il défendait et on est tombé dans le schéma — inauguré un siècle plus tôt par Reimarus — dont Strauss était l'antithèse ou l'inversion symétrique.

critiques

Deux penseurs de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle se sont acharnés à montrer que « la voie des Vies de Jésus » menait nécessairement à un cul-de-sac. Le premier d'entre eux fut *Martin Kaehler* pour qui se centrer sur la seule vérité historique ou soi-disant historique à propos de Jésus est nécessairement « *réducteur* ». Les évangiles, en effet, ne sont pas des « protocoles biographiques », mais des « témoignages de foi » qui ne peuvent être que les « effets » de l'œuvre du Christ lui-même. Réduire notre intérêt pour Jésus à un intérêt biographique, c'est alors passer à côté de ce qui advint d'essentiel en lui et par lui.

A cette critique d'obédience « positive » est venue s'ajouter la mise en question encore plus radicale du libéral *A. Schweitzer* qui démontre que toutes les Vies de Jésus sont *projectionnistes.* En effet, celui qui veut reconstituer sur le modèle reimarien la vie, la personnalité et la prédication du vrai Jésus est voué à projeter sur l'histoire ou à ne retenir d'elle — s'il est vraiment sérieux — que ce qui lui convient, ce qu'il considère a priori comme la vérité. Il passe dès lors totalement à côté du vrai Jésus.

actualité

Ces deux critiques de réductionnisme et de projectionnisme n'ont pas empêché bon nombre d'auteurs de poursuivre jusqu'à aujourd'hui la voie ouverte par Reimarus. Le seul changement par rapport au XIX[e] siècle, c'est que la mode n'est plus tellement à la rencontre des « belles âmes », mais plutôt à la révolution d'un type ou d'un autre. Ainsi trouvons-nous sur le marché surtout des Jésus non-violent, libérateur, communiste, matérialiste... L'étude de l'histoire des Vies de Jésus devrait au moins avoir ce résultat de nous faire éviter désormais les écueils d'une reconstruction projective et réductrice, de nous épargner de buter contre le mur de déception qui obture cette voie en cul-de-sac et de nous inciter à aller voir vers d'autres articulations de la vérité et de l'histoire.

III

la voie semlérienne

Si, chez Semler et ses épigones conscients ou inconscients, on retrouve une même « foi en l'histoire » que celle qui sous-tendait la voie des Vies de Jésus, on n'y retrouve plus la même foi en la raison triomphante. Nous avons ici affaire à une voie modérée, recherchant la rigueur et le fameux « respect de l'histoire ». Ainsi ne tentera-t-on plus de reconstituer la biographie de Jésus, mais on se contentera de rechercher ce que l'on peut dégager, sans *a priori* doctrinal, de vraiment historique à son propos dans les écrits néotestamentaires.

Une telle recherche n'a toutefois pas d'intérêt en elle-même ; elle ne peut être que solidaire d'une intention théologique qui, elle aussi, va mettre de façon bien précise la vérité et l'histoire en relation. La doctrine de l'histoire qui anime le plus souvent ce que j'appelle la « voie semlérienne » postule d'une part que la vérité est donnée exclusivement dans l'histoire, laquelle doit donc être « interprétée » ; elle pose d'autre part que l'histoire est une

totalité homogène exigeant de son interprète qu'il y recherche des *continuités* entre les divers événements — et, par delà ceux-ci, entre les diverses vérités — qui la composent[7]. Deux exemples nous permettront de mieux imaginer ce que cela donne, appliqué à la question du Jésus historique.

wilhelm herrmann

La question qui préoccupe Hermann (1846-1922), en discussion avec Martin Kaehler, est celle du « fondement de la foi ». Pour lui, la foi ne peut être *fondée* que sur des événements pleinement historiques, analogues à « ce qui vit en moi-même », à ma préoccupation essentielle. Or, aux yeux de Herrmann, la continuité entre le Jésus de l'histoire et le croyant contemporain ne peut être assurée que par le caractère central de l'éthique, tant dans la prédication de Jésus telle que les historiens les plus rigoureux de son temps pensaient pouvoir la reconstituer que dans les déterminations fondamentales de l'existence humaine telles qu'il les concevait lui-même dans la ligne d'E. Kant. Ainsi seulement se rejoignent des instants séparés par dix-neuf siècles d'une histoire qui a apporté de multiples changements à la réalité de ce monde. Ainsi seulement la foi a son fondement et n'est pas une illusion.

gerhard ebeling

Si je choisis d'esquisser ici la position de G. Ebeling (né en 1912) à propos du Jésus historique, c'est qu'à mon avis elle est typique de la réaction « postbultmannienne »[8]. Elle diffère de celle de W. Herrmann en ce sens, et en ce sens seulement, qu'après les critiques de Kaelher et de Schweitzer, il n'était plus possible de poser directement la question du vrai Jésus de l'histoire en termes de continuité entre le Jésus de l'histoire et nous, mais

7. Cette quête d'un *continuum* qui fonde la méthode historico-critique comme la possibilité de toute compréhension proprement historique repose : — sur la nécessaire *analogie* entre un fait-vérité historique et une expérience actuelle ; — sur la loi de la *causalité* selon laquelle tout ce qui est historiquement vrai doit avoir une cause et des effets « historiques » ; — sur le « principe d'*immanence* » selon lequel n'est compréhensible que ce qui est immédiatement perceptible : l'historien n'a pas d'organe sensible à la transcendance.
8. Je laisse ici volontairement de côté la position de celui qui a lancé « la nouvelle question du Jésus historique », E. Kaesemann. Elle est présentée dans ce numéro par P. Gisel et elle diffère sur plus d'un point de celle des autres postbultmanniens, sans pourtant, à mon sens, en diverger sur l'essentiel.

qu'il fallait le faire d'abord en termes de continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi (que confessent les synoptiques, Paul, Jean...). Bultmann, comme nous le verrons, accentuait sur ce point la discontinuité ; ses disciples réagirent en posant que, s'il n'y a que le Christ de la foi, il ne nous rencontre pas vraiment comme le Fils de Dieu *incarné* ; ils ne désiraient pourtant pas tomber dans le travers inverse qui avait été celui des voies reimarienne et semlérienne jusqu'au début de ce siècle (pour la seconde en tout cas) et qui consistait à ne s'attacher qu'au Jésus de l'histoire qui nous rencontre alors seulement comme un grand prophète, un maître de morale, un maître à penser de plus. La seule solution est dès lors de montrer la continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Avec cette idée que la vérité est dans la continuité historique, nous restons cependant bel et bien dans la voie semlérienne.

Ebeling, pour démontrer cette continuité, met en évidence que la caractéristique centrale tant du comportement que de la prédication de Jésus fut *l'autorité* qui s'y exprime. Or cette autorité du Jésus historique est déjà une « christologie implicite ». Elle s'explicitera dans la désignation confessante de Jésus comme le Christ, le Fils de Celui qui seul détient l'Autorité.

apories

Les difficultés rencontrées lorsqu'on suit cette voie peuvent se résumer à l'impossibilité dans laquelle on se trouve de respecter jusqu'au bout l'histoire sans poser la thèse que sa seule caractéristique unificatrice est la discontinuité. Tout événement historique pris vraiment au sérieux apparaît, en effet, relatif, contingent et surtout ouvert à une pluralité de potentielles continuités ou discontinuités. L'événement Jésus de Nazareth ouvre, par exemple, à plusieurs réactions possibles : la foi de l'Eglise primitive, mais aussi la dénégation par le judaïsme de toute autorité (en tous cas messianique) à ce farfelu. Etaient également possibles la répétition de la prédication du royaume plutôt que la prédication du prédicateur du royaume, la projection — comme le fit le gnosticisme — sur le personnage historique de Jésus d'un mythe qui lui était totalement étranger.

Tout est-il, dès lors, relatif dans l'histoire ? Ne recèle-t-elle aucune vérité susceptible de fonder mon existence en quête de certitude ? Les continuités qu'on y découvre ne sont-elles que relectures projectives du réel ? A ces questions, la voie qui remonte à Lessing a tenté de donner une solution.

IV

la voie lessingienne

Rappelons qu'aux yeux de Lessing, vérités historiques et vérités absolues sont séparées par un « large et répugnant fossé » qui interdit toute recherche de continuité entre elles. Par ailleurs, nous n'avons, selon lui, accès à ces vérités absolues, éternelles ou encore « de raison », qu'au travers d'instants privilégiés de l'histoire [9]. Or ces instants contingents cachent les vérités éternelles autant qu'ils y donnent accès. Seule la foi pourrait dès lors faire le « saut » nécessaire pour reconnaître dans tel instant de l'histoire le lieu où une vérité fondatrice se donne à connaître. C'est à S. Kierkegaard qu'il appartiendra de tirer les conséquences théologiques et plus particulièrement christologiques de ces considérations ontologiques et épistémologiques générales.

soeren kierkegaard (1813-1855)

Le « large et répugnant fossé » lessingien, Kierkegaard le dénomme « différence qualitative infinie » entre Dieu et l'homme, donc entre l'absolu-éternel et le contingent-historique. Pour que l'homme puisse accéder à une « béatitude éternelle » fondée sur une vérité absolue, il faut que cette vérité absolue se fasse historique. De cet incognito de la vérité dans un instant de l'histoire découle la paradoxalité absolue de l'événement Jésus-Christ et du christianisme tout entier. Seule la foi peut reconnaître positivement le paradoxe comme étant un paradoxe. La raison n'y voit qu'un événement historique de plus dont les traits sont peut-être simplement un peu surprenants, voire scandaleux ! Seule la foi peut donc reconnaître dans l'instant historique « Jésus de Nazareth » l'Instant absolu dans lequel sont réconciliés l'éternel et le temporel, l'eschatologique et l'historique, l'absolu certificateur et le contingent relativisateur.

Le projet de Lessing était de « sauver la foi », aussi bien face aux orthodoxies que face au rationalisme. Pour lui, le seul moyen de mettre en œuvre ce projet était de « rendre la foi responsable face à la raison ». Kierkegaard a réalisé ce projet, mais il ne l'a fait que dans une partie

9. Si l'allusion au « fossé » est polémique à l'égard de la voie semlérienne, cet accès à l'éternel au travers de l'histoire et d'elle seule est critique à l'égard d'une possible connaissance a priori de la vérité. La pensée philosophico-théologique de Lessing ne peut ainsi faire l'économie de l'idée de « révélation ».

de la théologie : face à la raison « dogmatique » ou « systématique ». Il convenait également de mener à bien la prise de responsabilité de la foi face à la raison « historique » en théologie. C'est à Bultmann qu'en notre siècle cette tâche incomba.

rudolf bultmann (1884-1976)

On voit difficilement comment, avant 1920 environ, ce second aspect de la mise en œuvre du projet lessingien aurait pu être mené à bien. C'est, en effet, avec « l'histoire des formes » qu'un travail historique vraiment sérieux, utilisant du reste les outils mis au point dans le cadre de la voie semlérienne, a pu être entrepris au sujet de la vraie figure du Jésus historique. Après avoir contribué de manière décisive à ce travail, Bultmann s'est appliqué — en restant toujours dans le cadre strict de l'historiographie — à explorer les différences existant entre la prédication de Jésus et le « kérygme » du christianisme primitif [10].

Il constate alors qu'à l'annonce eschatologique par Jésus de la proximité du royaume a été substituée l'annonce de l'événement eschatologique déjà réalisé : « Jésus-Christ-né-mort-et-ressuscité pour notre salut à nous pauvres pécheurs ». Par ailleurs, la clarification de la volonté de Dieu opérée par la prédication de Jésus n'a pas été reprise telle quelle, par exemple, par Jean ou Paul. Ils ne conservent que le commandement d'amour qu'ils accommodent à leur situation propre. De plus, les exhortations éthiques prennent chez eux très nettement une place seconde par rapport au kérygme centré sur la personne et l'œuvre du Christ incarné, crucifié et ressuscité. Le « quoi » et le « comment » de la vie historique de Jésus ne sont, aux yeux du christianisme primitif, d'aucune aide pour faire le saut de la foi. Seul « le fait que » (*Dass*) ce Jésus soit ou ne soit pas l'événement eschatologique (décisif) importe pour la foi et ainsi pour la béatitude éternelle ou le désespoir éternel de l'homme. Il y a historiquement rupture, quant à leur contenu, entre la prédication de Jésus et celle de l'Eglise ou des Eglises primitive(s).

10. Par « kérygme », Bultmann et le monde théologique qu'il détermine entendent ce qui donne son unité à la prédication du christianisme primitif : la proclamation que *« celui qui parle et celui dont on parle est celui qui a vécu sur terre comme fils de Dieu, a souffert, est mort, est ressuscité et a été élevé à la gloire céleste »* (R. BULTMANN, **Die Geschichte der synoptischen Tradition**, Göttingen, 1967 [7], p. 396).

L'exégète Bultmann confirme ainsi historiquement le bien-fondé des thèses dogmatiques défendues dans la « voie lessingienne » : notre salut ne nous vient pas de l'exploration archéologique et intellectuelle — au demeurant possible — de la prédication et du comportement du vrai Jésus de l'histoire ; notre salut provient de la prédication, toujours à répéter, *que*, dans ce Jésus, Dieu m'a rencontré une fois pour toutes pour gracieusement m'offrir une béatitude éternelle ; notre salut provient de la décision qui n'est fondée sur aucune preuve historique, rationnelle ou mondaine et que j'ai à prendre face à l'interpellation de ce kérygme.

une question ouverte

Ce serait faire mentir la dernière partie de ce que je viens de présenter à propos des relations à instituer entre vérité et histoire que de tirer maintenant des conclusions sur la validité de telle voie au détriment de telle autre, en fondant ces conclusions sur le fait que telle position serait « dépassée » ou qu'au contraire elle serait la dernière nouveauté encore incontestée. Il n'y a pas nécessairement de progrès en théologie et l'histoire de la théologie ne prouve rien : elle donne à penser ! Les trois voies mises ici très schématiquement en évidence sont aujourd'hui encore en débat. Puisse ce débat nous inciter non au relativisme à propos de la question du Jésus historique et de l'articulation de la vérité et de l'histoire, mais à un choix qui n'a rien d'eschatologique et qui modèlera pourtant de façon profonde notre manière de faire de la théologie et surtout de prêcher et de vivre l'évangile Jésus-Christ.

jean-denis kraege

En complément de ce cahier, le lecteur peut trouver d'autres réflexions sur la christologie dans deux numéros de LUMIÈRE & VIE encore disponibles (30 F l'un, 50 F les deux) :

112 **Les visages de Jésus-Christ**
Henri Bourgeois, Simone Debout, Jacques Duquesne, Roger Garaudy, François Genuyt, Jean-Pierre Jossua (104 p.)

134 **Aux sources de la foi : Jésus de Nazareth**
Leonardo Boff, Christian Duquoc, Ernst Kaesemann, Wolfhart Pannenberg, Edouard Schillebeeckx (136 p.)

histoire et foi

perspectives théologiques à partir d'une lecture de kaesemann

*Ernst Kaesemann a fait redémarrer en 1953, sur sol protestant allemand, la question du Jésus historique, par delà les mises entre parenthèses de la période précédente dominée par les perspectives de la « théologie dialectique » (Barth et Bultmann). On essaie d'abord, ici, de cerner le propos exact de Kaesemann : il ne vise en aucun cas une reprise des « Vies de Jésus » du XIX*e *siècle, trop descriptives ; il entend plutôt poser une interrogation proprement* théologique *à propos du rapport de l'*histoire *et de la* vérité. *Prolongeant le chemin ainsi ouvert, le présent article propose quelques thèses relatives à ce qu'il faut entendre (ou ne pas entendre) par foi, savoir, histoire. Il se termine sur une esquisse et un appel : mieux penser ce qu'il en est, en toute réalité de vie effective, collective et humaine, de la mise en* fiction *et de l'entrée en* institution.

Les pages qui suivent soumettent à l'attention du lecteur quelques thèses de théologie fondamentale. Ces thèses touchent la question du rapport entre l'histoire et la foi. On m'a proposé de partir ici d'une lecture de Ernst Kaesemann. La suggestion est judicieuse : le travail et la théologie de Kaesemann, en effet, constituent en la matière une position charnière. Kaesemann fut l'artisan, il y a quelque trente ans, dans le cadre de la théologie protestante allemande, d'un retour à une question du Jésus de l'histoire [1]. Cette question s'élaborait en contrepoint critique à son ancien maître Bultmann, contrepoint qui prit parfois la forme d'une franche opposition, au gré de différents débats souvent vifs (tant avec Bultmann qu'avec d'autres de ses anciens élèves entendant demeurer plus fidèles au maître). Les ardeurs de la polémique n'ont pas toujours favorisé la compréhension, et l'on peut apprécier de plusieurs manières la question des différences réelles entre les positions respectives de Bultmann et de Kaesemann. Pour ma part, je crois, tout compte fait, l'opposition assez nette et fondée, mais je ne suis pas sûr qu'elle passe toujours par les points

1. Les textes principaux de Kaesemann sur cette question : « Das Problem des historischen Jesus » (1953), **Exegetische Versuche und Besinnungen**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, t. 1, pp. 187 sv. (trad. : **Essais exégètiques**, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1972) et « Sackgassen im Streit um den historischen Jesus », **Exegetische...**, t. 2, 1964, pp. 31 sv. Voir aussi : « Jésus, l'accès aux origines », **Lumière et Vie** 134, septembre 1977, pp. 47-64.

qui ont arrêté les protagonistes. Parfois, les oppositions étaient plus profondes que ce dont ils avaient conscience, parfois moins. Les termes du débat n'ont peut-être pas toujours été entièrement maîtrisés, comme si s'inscrivait notamment dans les textes de Kaesemann une problématique nouvelle dont l'expression et la réception auraient nécessité un autre balisage du terrain.

Retour à la question du Jésus de l'histoire. Ainsi ramassé, le point est franchement équivoque. D'abord, il n'y a pas *une* question du Jésus de l'histoire ; il peut y en avoir plusieurs, et comprendre la position de Kaesemann comme un « retour », par delà Bultmann, à la grande époque des « Vies de Jésus », si typiques du XIXe siècle, serait en tout cas erroné. Plus en profondeur, il faut probablement s'interroger ici, comme chaque fois qu'il est question des rapports entre *histoire* et *foi*, de la manière qui suit : a) qu'est-ce que cette *histoire* à laquelle on entend se référer ? quelle compréhension du terme même est ici engagée ? — b) qu'entend-on par *foi ?* quelle en est la réalité anthropologique ou l'acte réel ? quels en sont le statut et le type de pertinence ? Ce sont ces deux ordres de questions qui vont nous guider dans ce qui suit.

I

lecture de kaesemann

Ernst Kaesemann occupe un point charnière, charnière entre la « théologie dialectique » et des problèmes qui sont plus spécialement les nôtres aujourd'hui [2]. Il fut marqué de bout en bout par la « théologie dialectique », notamment par Bultmann, et il n'a cessé d'en revendiquer l'héritage, même au cœur des critiques qu'il a formulées contre ses anciens maîtres. Mais qu'est-ce que la « théologie dialectique » ? Très grossièrement : un mouvement qui, entre 1920 et 1933, regroupa certains théologiens protestants de langue allemande (K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, E. Thurneysen, etc.) et qui reçut explicitement le soutien de Bultmann [3]. L'héritage

2. Je ne donnerai pas ici toutes les références requises. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage, **Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : E. Kaesemann**, Paris, Genève, Ed. Beauchesne, Labor et Fides, 1977, 1983 [2].
3. Cf. la fameuse recension que Bultmann a faite du **Commentaire de l'épître aux Romains** de Barth : **Anfänge der dialektischen Theologie** (hg. v. J. Moltmann), t. 1, Munich, Kaiser Vlg, 1974, pp. 119 sv. ; et l'article « La théologie libérale et le récent mouvement théologique » (1924), **Foi et compréhension**, t. 1, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 9 sv.

est notamment ici celui de Kierkegaard. Par delà, nommons Luther. On y privilégie la discontinuité de la foi sur les continuités historiques ou institutionnelles. On en appelle au Dieu Tout-Autre. On valorise le moment de la Croix, on couple volontiers théologie et geste critique. On y redécouvre la spécificité d'une question portant en toute radicalité sur Dieu et sur la vérité, contre tous les affadissements visant à intégrer par trop, voire à dissoudre, la foi et la théologie dans les réalités humaines, qu'elles soient psychologiques, sociologiques ou culturelles. La « théologie dialectique » marque une rupture décidée avec le « Kulturprotestantismus » et ce qu'il est convenu d'appeler le protestantisme libéral.

Kaesemann restera marqué par cette théologie, et l'on ferait complète erreur si l'on interprétait ses critiques ultérieures comme des reniements, même si, de fait, on peut bien parler, sur tel ou tel point, de rééquilibrage. Il faut simplement voir que, chez lui, ces soi-disant ou apparents rééquilibrages sont commandés par l'exigence critique inscrite au cœur même de la « théologie dialectique ».

Mais Kaesemann n'est pas qu'héritier, il ouvre de nouvelles questions. Elles se regroupent principalement autour du *Jésus de l'histoire* (Kaesemann parle souvent à ce propos d'une « pertinence théologique de l'historique »), du genre et du langage *apocalyptiques*, avec notamment ses images et ses représentations, de la question du *fait canonique*, mis en rapport avec une pluralité irréductible et toujours à nouveau soulignée du corpus biblique, d'une reprise enfin, voire de l'approfondissement d'une mise en garde lancée au *risque « enthousiaste »* qui peut se lover au cœur de toute prédication, risque « enthousiaste » exemplairement combattu par Paul à Corinthe (radicalisation d'une proclamation évangélique de la liberté et de la nouveauté chrétiennes conduisant à une désincarnation). Personnellement, j'interprète volontiers l'ensemble de ces débats en disant que Kaesemann repose, face à Bultmann et en débat avec lui, la question des *positivités* : celles des histoires et des institutions, celles des écritures et des langages, celles des représentations comme peut-être celles des nécessités liées à mon statut d'être incarné (la thèse de doctorat de Kaesemann portait déjà sur le corps). Il faut bien sûr ne pas conjoindre ici *positivité* (déploiement dans l'espace et dans le temps) et simple *objectivité*, surtout si l'on entend par ce dernier terme, en climat moderne et plus ou moins technicien, un ordre accessible au savoir et à la description.

la question de kaesemann

Avant de reprendre plus systématiquement les questions de l'histoire et de la foi, il nous faut retracer ici, sommairement, la quête de Kaesemann lorsqu'il repose la question du Jésus de l'histoire.

Cette question procède d'un étonnement renouvelé devant la présence, dans le Nouveau Testament, d'évangiles *en forme de récits*. Pourquoi la première Eglise, après plusieurs années où domina l'enthousiasme post-pascal, a-t-elle ressenti le besoin de revenir à la figure du Jésus terrestre et de produire des textes *narratifs* ? Kaesemann est d'avis que Bultmann ne peut rendre compte du fait que le kérygme adopte, avec la seconde génération, la forme littéraire du récit. S'il fallait suivre toutes ses perspectives théologiques, « *la rédaction des évangiles ne serait pas motivée. Des recueils de sentences parénétiques auraient amplement suffi. On ne rend justice ainsi ni au moment du* récit (Erzaehlung) *ni à celui de la* répétition (Wiederholung) » (*Exegetische...*, t. II, p. 61).

Kaesemann n'ignore pas que les évangiles sont des textes kérygmatiques. La question porte exclusivement, mais de façon décisive, sur le genre, la forme ou la figure de ce kérygme. Kaesemann ne fait jouer ni l'histoire contre la théologie, ni l'histoire au service de la théologie. Il s'agit plutôt de savoir quelle signification revêt l'histoire pour les évangiles, quel statut et quelle fonction elle assume à l'intérieur d'un mouvement kérygmatique. « *La clé de notre problème dans son ensemble n'est pas la question du Jésus historique comme tel et isolé comme en une alternative qui l'opposerait au kérygme, mais le recours du kérygme à la forme du récit, après que l'enthousiasme, la mythologie des représentations et la réflexion dogmatique se furent déjà imposés* » (*Ibid.*, t. II, p. 66). La question est dès l'abord théologique et se développe au niveau du kérygme. Mais elle propose, par rapport à Bultmann, une série d'inflexions : quant à la compréhension de l'existence (et plus précisément quant au rapport de l'existence et de l'histoire), quant à notre situation d'interprètes, quant à la tâche théologique.

une histoire comme passé

La question qui nous occupe tous, dit Kaesemann, c'est celle « *d'une compréhension adéquate des termes histoire et historicité* » (*Ibid.*, t. I, p. 189). Est-ce qu'à cet égard, Bultmann n'opère pas une réduction indue de la portée de l'histoire pour notre vie lorsqu'il prend en considération l'histoire dans sa seule dimension d'*événementialité* (un avènement présent inscrit dans la distension temporelle) ? Kaesemann indique notamment

qu'on ne saurait appréhender correctement la signification *présente* de l'histoire lorsqu'on ne voit pas qu'elle est, entre autres, fonction de l'histoire comme *passé*, fonction d'une histoire à distance de soi et dans sa différence. Une histoire qui a donc sa *clôture* et sa *positivité* (ces deux thèmes sous-tendent ce que Kaesemann dira à propos du *canon* et de l'*apocalyptique*). Est-ce que le passé comme passé détermine, et en quoi, mon existence ? La question ouvre sur des horizons plus vastes. Elle deviendra celle du statut et du rôle de tout ce qui m'est déjà donné, de ce que je subis, de ce que je n'ai pas choisi, de ce qui fait ma condition concrète, que cela dépende de facteurs culturels, sociaux, économiques ou psychologiques. C'est la question de ce qui me *précède*, celle de mes enracinements. Sur ces points, Kaesemann accusera Bultmann d'avoir succombé à une tradition idéaliste.

Pour Kaesemann, l'interprétation, la foi et l'œuvre théologique se jouent au creux d'une *distance*. L'altérité, la différence, l'étrangeté précèdent l'interpellation. Entre la vérité du texte et l'interprète, nulle immédiateté. « *Toute histoire passée* (Historie) *ne nous est accessible que par tradition et compréhensible que par interprétation* » (*Ibid.*, t. I, p. 190). Faut-il en imputer la faute à l'écoulement des siècles qui nous séparent du moment où le texte a vu le jour ? La distance n'est-elle que temporelle ou chronologique ? Je ne le crois pas. Si, après deux mille ans, il n'est plus possible de rencontrer l'histoire du Nouveau Testament autrement que comme passé, la distance dont on prend ainsi conscience se trouvait déjà inscrite dans le texte même, dès l'origine, mieux : au cœur de l'origine. Kaesemann ne proposera jamais de remonter en-deçà du texte, et la distance historique vaut ici comme parabole d'une distance entre tout dire et la vérité. Les contemporains de Jésus n'étaient pas mieux placés que nous pour le voir comme Christ. Nulle évidence donc. Sans quoi, Jésus n'aurait pas été crucifié !

L'interrogation qui conduit la réflexion de Kaesemann portera dès lors sur la question de savoir comment penser le *rapport* entre deux figures historiques différentes : la prédication de Jésus et celle de la communauté. L'historien a constaté une rupture. Les modes d'expression divergent, les théologies aussi. C'est face à ces données que commence l'interrogation. Ici, il n'est pas question de choisir. Il faut travailler, dit Kaesemann, « *à partir de la liaison et de la tension entre la prédication de Jésus et celle de sa communauté* ». La question qui portait au départ sur le Jésus historique devient donc « *la question de la continuité de l'Evangile dans la discontinuité des temps* » (*Ibid.*, t. I, p. 213).

une histoire plurielle

Le regard de Kaesemann porte sur un procès historique fait d'une perpétuelle transformation. On est en régime de discontinuité. Indépassable, nécessaire. Mais elle seule peut préserver une vraie continuité. Kaesemann ira jusqu'à écrire : « *La continuité à l'égard du passé est préservée d'une manière telle que la terminologie, la théologie et le type de représentations transmis (...) se trouvent brisés* » (*Ibid.*, t. I, p. 192). C'est la brisure, et non la constante, qui assure la continuité. Kaesemann prend totalement au sérieux le caractère historique de l'Evangile ; répéter, dans un temps et un lieu nouveaux, la prédication d'hier ne garantit pas la fidélité : qui me dit que le sens de la prédication demeure le même dans un nouvel espace ? La question de savoir comment l'on est passé de la prédication de Jésus à celle de la communauté primitive n'est qu'un « *exemple de ce qui* (...) *se retrouve dans toute l'histoire de l'Eglise* » (*Ibid.*, t. II, p. 46). Ce qui s'est joué hier et se joue aujourd'hui, comme au cours de l'ensemble de l'histoire de l'Eglise, ne pourra dès lors être pensé qu'en termes de *correspondance*.

Aux yeux de Kaesemann, c'est la *pluralité* du kérygme qui, toujours, définit la situation de départ de la réflexion théologique. Soulignons que c'est justement parce que l'objet théologique s'offre sous les traits d'un cours historique différencié que Kaesemann peut finalement accorder à la figure du Jésus historique une véritable et pleine pertinence théologique, sans retomber pour autant dans des perspectives historicistes qui font de cette figure *la* pertinence théologique par excellence, lieu privilégié et inaugural. Le pluriel joue contre l'identification définitive de la figure historique et de la vérité. La figure est pertinente ; mais au sens simplement temporel de ces termes, elle n'est ni originaire ni finale. Elle est plutôt intra-historique et récapitulative (lieu d'un accomplissement confessé). Sur ce point, Kaesemann se sépare de plusieurs représentants de la «nouvelle question » du Jésus historique. Je ne puis, dit-il, accorder à cette question une « *importance centrale* » (*Ibid.*, t. II, p. 42). Ce refus confirme notre interprétation : lorsque Kaesemann pose, en 1953, le problème du Jésus historique, il ne part pas en quête d'une figure oubliée, indûment recouverte et qu'il faudrait redécouvrir *pour elle-même*.

Pourtant — second point à souligner ici — pour Kaesemann, Jésus fut bel et bien le porteur de l'Evangile. Mais le dire ainsi, c'est aussi, implicitement, décentrer Jésus par rapport à un Dieu qui l'investit et à l'Esprit qui le porte et permet de reconnaître son Evangile. Jésus s'inscrit dans un jeu de figures. Il n'est pas, dans sa simplicité supposée, point de départ se

tenant à l'origine d'un espace homogène ; il est au contraire figure pétrie d'histoire, elle-même précédée et reprise non sans discontinuités nécessaires.

Dans ce jeu de scansions (vraie tradition et tradition incarnée), les évangiles font tenir au Jésus raconté, et raconté historiquement, une *fonction* théologique qui joue contre les déviations enthousiastes et contre tout docétisme. C'est dans cette perspective et dans ce contexte qu'il faut interpréter la phrase : « *l'histoire* (Historie) *a reçu une fonction eschatologique* » (*Ibid.*, t. II, p. 67). Ce serait un contresens que de voir là un héritage hégélien. L'histoire ne jouit pas d'une pertinence théologique au vu de propriétés ou de ruses secrètes ; elle n'a aucune signification inhérente. Elle demeure contingente, discontinue, non homogène, et c'est comme telle que, dans un contexte donné et selon une problématique propre, elle va assumer une fonction kérygmatique. La pertinence théologique de l'histoire, c'est d'abord celle d'une fonction jouée par l'histoire : le regard porté sur le passé dans sa différence nous préserve, comme il a préservé la première Eglise, de cette coïncidence avec la vérité qui est le secret diabolique de toute appropriation religieuse. Et la précédence temporelle rappellera ainsi la précédence radicale de Dieu, sa distance et son extériorité inscrites au cœur même de son incarnation. Kaesemann lie toujours l'hétérogénéité d'une mise en œuvre et le refus de tout autre lieu de pertinence que l'historique. On ne peut appréhender la vérité qu'en rapport à un domaine de réalité donné au sein duquel elle opère et prend corps, mais dont elle n'est ni conçue comme le prolongement ni déduite (cette réalité fût-elle celle de Jésus de Nazareth) ; on ne peut parler de la vérité qu'au vu de cette opération, même si cette opération doit être dite selon des coordonnées et une problématique spécifique, justement appelée théologique [4].

II

reprise systématique

Théologiquement, un point doit être clair. Il est, à mon avis, traditionnel. Mais il apparaîtra provocant à certains parce que nous sommes inconsciemment victimes, depuis deux ou trois siècles, de réflexes conditionnés par une manière « moderne » de poser les questions et d'y répondre. Ce

4. Cette problématique n'est ni naturelle, ni évidente. Elle est de l'ordre de l'*institué*, précisément parce qu'on est ici de bout en bout en régime de discontinuité et de ruptures.

point qui doit ou devrait être clair, c'est l'absurdité qu'il y aurait à vouloir faire d'un quelconque fait historique un objet de foi. C'est absurde ou, si l'on préfère, contradictoire. Un fait historique relève, en effet, d'une question de *savoir* ; de savoir plus ou moins informé, plus ou moins méthodiquement mené, plus ou moins «désidéologisé» (l'histoire est souvent le lieu de refoulements et d'investissements affectifs liés à nos identités). Il ne relève pas comme tel d'une question de *foi*. En ce sens, que Jésus ait existé ou non, comme on dit parfois, n'est pas une question de foi ; mais bien *qui* il est. N'est pas non plus de foi qu'il ait dit ou non telle ou telle chose ; mais bien de pouvoir confesser en quoi telle parole est vraie. Les miracles non plus ne sont pas, comme tels, objets de foi : l'Evangile le dit, on peut faire des miracles au nom de Belzébul (cf. Mt 9, 34 ; cf. aussi toutes les controverses qui suivent les « signes » dans l'*évangile de Jean*), et on peut reconnaître tel miracle de Jésus sans le reconnaître lui-même et sans reconnaître la vérité (non le fait, encore une fois) de son miracle (cf. Jn 6, 14-15 et 26).

Si ces points élémentaires ne sont pas réglés, c'est qu'on ne sait vraiment plus ce qu'il faut entendre par *foi*. On séjourne en pleine confusion. La foi serait un savoir par procuration (qui repose sur le savoir d'un autre qu'on « croit »), ou un supplétif au savoir, forme imparfaite pour un âge encore infantile, ou forme provisoire en attente de confirmation, ou un faute-de-mieux en situation d'absence. Je ne veux pas laisser entendre ici que la foi ne donne pas une connaissance et une intelligence positives. Au contraire. Le prétendre, ce serait probablement ne pas entendre jusqu'au bout certains des éléments qui se font jour dans la réaction critique de Kaesemann à l'égard de Bultmann. Mais cette connaissance ou intelligence est d'un type particulier et ne saurait être ramenée à la forme *moderne* du savoir.

Si le simple fait historique (fût-ce Jésus de Nazareth, sa personne, ses discours ou ses actes) ne saurait être comme tel objet de foi, c'est pour deux ordres de raisons. Le premier touche à l'*histoire*, le second à la *foi*. Voyons cela de plus près.

pas d'histoire sans « mise en intrigue »

Qu'est-ce, d'abord, qu'une *histoire* ? Jamais un ensemble de données brutes. Pas seulement parce que nous n'atteindrions pas ces données, faute de documents suffisants ou suffisamment directs ; plus fondamentalement : parce qu'une histoire suppose une perspective, un enchaînement, une mise

en rapport ou, comme on le dit passablement aujourd'hui, une *mise en intrigue*[5]. Le Jésus historique se *raconte*. Mais ce n'est pas la même chose que de le raconter en fonction d'une histoire politique, avec son jeu fait d'institution et de dissidences, de pouvoirs et de protestation ou d'utopie, ou en fonction d'une interrogation portant sur la vérité de l'existence humaine aux prises avec ses dieux. Or, ce n'est qu'en fonction de problématiques de ce type qu'il y a véritablement histoire ; en bref : lorsqu'il y a quelque chose comme une dramatique, et une dramatique humaine. Mais c'est dire immédiatement que raconter une histoire touche à nos *identités*, à notre *mémoire* et à nos *espérances*.

positivité de la foi et de la théologie

Quant à la *foi* maintenant. On l'a dite irréductible à un savoir. Il ne faut pas y voir une faiblesse. La foi désigne en l'homme une instance spécifique. Qui a sa valeur, sa force, ses avatars et ses risques propres. Qui exige, pour cela même, un traitement spécifique. La théologie entend justement y pourvoir ; c'est même là sa tâche centrale, même si elle ne peut probablement la mener seule (le dialogue avec les différentes sciences de l'homme, historiques, psychologiques ou autres apparaîtra incontournable, mais dialoguer n'est pas abdiquer ou se muer subrepticement en un autre). S'il n'y a pas d'histoire sans mise en intrigue, il n'y a pas non plus, sur l'autre pôle, de foi sans engagement, sans participation personnelle : la foi est peut-être un regard et un discernement porté sur l'histoire des hommes, mais c'est un regard et un discernement qui répondent de cette histoire en laissant résonner ce qui me sollicite au plus profond ; en d'autres termes : qui répondent de cette histoire dans le même mouvement où je réponds de moi-même.

Pas d'histoire des faits bruts (elle n'existe pas) ; pas de foi pensée sur le modèle du savoir moderne (ce serait une réduction qui nous laisserait complètement désarmés devant les retours sauvages du religieux ou les emprises idéologiques nourries, comme on sait, de religieux refoulé). C'est pourquoi on demeurera en régime de *théologie* et à l'enseigne d'une question portant délibérément et en toute radicalité sur la *vérité* : qui est l'homme, qui est Dieu, qu'est-ce que le monde ? En ce sens, l'acquis de la « théologie dialectique » se démarquant de l'historicisme du XIX[e] siècle et des théologies du protestantisme libéral (ou de leurs analogues « modernistes » en terre catholique) est maintenu. Mais, on l'a déjà suggéré, dire

5. Cf. Paul RICŒUR, **Temps et récit**, t. 1 et 2, Paris, Ed. du Seuil, 1983 et 1984.

ainsi une primauté de la théologie et une spécificité irréductible de l'instance foi ne doit pas conduire à leur dénier toute connaissance ou toute intelligence. La foi et la théologie ont leur *positivité*. C'est ce qu'il faut maintenant souligner.

Distinguer foi et savoir est important. Mais pas pour les opposer. Cela aboutirait vite — et cela a abouti trop souvent à l'époque moderne — à reléguer la foi du côté d'une subjectivité livrée à elle-même, sans repères, voisinant avec l'arbitraire, le seul sentiment, la conviction ou la sincérité. Dérive « piétiste ». Foi en mal d'articulations objectives et institutionnelles. Par contre coup se trouverait consacré le savoir dans sa forme positiviste, technicienne ou instrumentale. Perspective doublement ruineuse et qu'il faut attaquer, conjointement, sur les deux pôles, celui de la foi et celui du savoir, pour dire leur solidarité inavouée (à telle vision du savoir correspond toujours telle vision du croire et réciproquement), pour montrer la conjoncture qu'ils forment ensemble comme figure située de la raison, c'est-à-dire de notre rapport au monde et à nous-mêmes, pour tenter enfin de surprendre le moment où la foi en appelle à des types de savoir et peut être à l'origine de savoirs, comme le moment où le savoir s'est lié à des choix implicites qui le débordent.

Les critiques de Kaesemann à l'endroit de son ancien maître Bultmann nous enjoignent de redécouvrir *l'ordre positif de la croyance*. Toute foi s'inscrit en une « économie » particulière, avec ses expressions discursives, ses rites, ses symboles, son opérationalité, ses types institutionnels et les déviances qui peuvent lui être liées. La foi n'est pas seulement un geste, une visée, une posture originaire. Elle est aussi déploiement. Elle vit de références, s'inscrit en textualité, en histoire, en tradition. Elle peut certes être dite naissance — naissance à l'existence à proprement parler —, mais elle est aussi vie structurée : elle relève d'une généalogie dont on peut dire la régulation, aussi vrai qu'elle en appelle à une précédence incarnée et exige de nouvelles incarnations. La théologie est une discipline réflexive, critique, interrogative, problématique. Mais elle est articulée à des effectivités historiques, à la fois celles qui la fécondent et celles qu'elle a pour tâche de penser et d'ordonner [6].

6. J'ai repris ces points dans un ouvrage à paraître en 1986 aux Ed. Labor et Fides, Genève : **Croyance incarnée. Tradition. Ecriture. Canon. Dogme.**

III

perspectives ouvertes et tâches proposées

Notre première partie avait évoqué Kaesemann. Un débat historique charnière. Notre seconde partie en reprenait plus systématiquement les enjeux à l'enseigne de « histoire et foi ». Il s'agit maintenant, pour terminer. d'indiquer quelques tâches. Inutile de préciser qu'on quitte ici les propos mêmes de Kaesemann (on les avait déjà un peu dépassés dans la deuxième partie), pour dire les chemins nouveaux sur lesquels sa lecture peut nous entraîner ; en ce sens se trouve illustré et confirmé en quoi l'œuvre de Kaesemann et ses impulsions occupent, comme on l'a dit, une position charnière.

histoire et fiction

Contre toute vision simplement historiciste, on a parlé de mise en intrigue. Moment incontournable. Mais moment producteur aussi. Il n'y a pas d'histoire (pas de vie ?) hors d'un monde de représentations qui passe par le recours à l'image et se cristallise dans des œuvres. Moment d'une métamorphose, d'une reprise spécifique où se jouent nos identités personnelles et les énigmes de la rencontre avec ce qui ne peut être dit sans transposition justement : la mort, le passé, l'étrangeté du monde ou de soi-même, ses peurs, ses obsessions et ses exigences les plus intimes. Moment où se jouent et s'investissent aussi la foi ou la confession, la mémoire comme la reconfiguration imaginative. Moment où l'histoire est proprement racontée, où les faits et la fiction s'entrelacent[7].

Le mot fiction pourra choquer. Qu'on n'entende pas plus ici que ce qu'indiquent la réalité et le pouvoir de l'image. Mais qu'on l'entende complètement. La mise en intrigue, en œuvres, en images, qui participe et ouvre sur l'ordre de la fiction est, en régime d'hommes, hautement opératoire et en ce sens historique. Seule une conception de plus en plus étriquée de la rationalité peut nous cacher ce fait. Mais qu'on ne s'étonne pas alors de devoir avouer ne plus rien comprendre aux surprises que réserve l'existence humaine dans ses multiples domaines, individuels et collectifs. Une théologie qui oublierait ou mésestimerait la réalité de la fiction aurait simplement perdu son terrain de travail et d'application. Ce serait une théologie « puriste »,

7. Cf. Paul RICŒUR, **Temps et récit, op. cit.** ; Raphaël AUBERT, **L'absolu et la métamorphose** (Malraux), Genève, Ed. Labor et Fides, 1985.

probablement rongée par la mauvaise conscience et condamnée à l'impuissance. Les politiques, les anthropologues, voire les spécialistes de la communication [8], pourraient lui réapprendre certaines choses élémentaires : il n'y a pas de gestion de l'homme — et pas d'existence — sans que la réalité n'en soit nourrie par une narration où histoire et fiction se mêlent (tant au niveau de la production du récit qu'au niveau de sa réception et des résonances qu'elle provoque) et où sont touchés et mis en branle des archétypes archaïques. C'était là la fonction — assumée — des mythes ; ces derniers sont aujourd'hui relayés, mais de façon plus différée, oblique, plus ou moins clandestine ou travestie [9].

La théologie chrétienne sait — ou devrait savoir — que son récit se découpe sur un ordre de représentations qui l'encadre, le dépasse et investit sa matérialité même. Il en est ainsi des évangiles : la narration du Jésus de Nazareth est toute entière surdéterminée par l'écriture vétérotestamentaire ; plus foncièrement, elle suppose une figure christologique originaire et finale (apocalyptique pour tout dire), ainsi que l'ordre d'une alliance, avec ses figures ou symboles structurants et avec l'intrigue d'un accomplissement. On pourrait aller jusqu'à dire que la foi et la théologie impliquent la primauté d'un ordre de la fiction : c'est sa réalité qui en ordonne l'histoire. Pas de récit de Jésus ni d'histoire incarnée de la communauté sans le cadre fondateur d'un Credo et d'une symbolique christologico-sacramentaire. Primauté qui donne à la narration historique ses possibilités opératoires, analogues à l'effet de « catharsis » provoqué par la tragédie grecque ou le mythe d'origine. Primauté qui se retrouve dans la vocation à la transfiguration qui, d'une manière ou d'une autre, se joue au cœur de l'existence croyante. Primauté qui seule permet que se polarise une structuration effective (tout ordre de figures organise un champ du Bien et du Mal) échappant aux pièges du légalisme.

Ne nous y trompons pas. Il y a fiction dès qu'il y a geste de renvoi dans l'appréhension même du réel et non simple description. Or, c'est par excellence le cas en matière de foi et de théologie : le monde et l'histoire sont ici racontés en fonction d'un renvoi à Dieu. Jésus parlait d'ailleurs en paraboles et, théologiquement, on peut dire qu'il est, en son corps, parabole de Dieu. Plus largement, on peut dire que le geste de la narration, avec les transpositions qui le travaillent de l'intérieur, s'impose dès que

8. Cf. Jean-Marc CHAPPUIS, **Archétypes, stéréotypes, prototypes**, à paraître.
9. Le feuilleton télévisé « Dallas » ne se présente pas comme un mythe ; il joue pourtant sur certaines de ses fonctions, cf. **ibid.**

l'expérience avec l'ineffable (Dieu ou la mort) est en cause. Beaucoup d'auteurs juifs en sont témoins, à propos de l'holocauste ; voyez aussi ceux qui ont réfléchi à la littérature, en ce siècle W. Benjamin ou, à titre de simple exemple mais plus proche de nous, J. Chessex [10]. Notons encore que l'importance de ce jeu du récit et de la fiction en Occident a peut-être été réactivée par notre racine judéo-chrétienne ; le fait narratif dépasse en tout cas la vision d'aléas historiques s'inscrivant dans une *phusis* vivante et cyclique [11] pour s'attacher à ce qui, au cœur du temps, peut advenir, écho différé et effet d'un originaire protologique, et à la fois anticipation et appel d'un eschatologique.

A mon sens, ce primat de la fiction — tel qu'il est ici envisagé, s'entend — est seul cohérent avec ce qu'on a dit de l'histoire à partir de E. Kaesemann. En effet, cette perspective répond certes de l'histoire, mais en lui laissant son caractère radicalement contingent. C'est une pensée de l'incarnation pour laquelle la vérité se joue au cœur du monde (non en ses confins) et où la positivité est liée à l'avènement de figures particulières (non à quelque intégration universalisante). On ignore ici toute « théologie de l'histoire » avec ses rationalisations indues. On est au contraire renvoyé à la primauté de la figure, à son caractère irréductiblement positif et singulier, avec son pouvoir dès lors fécondant ou créateur [12].

histoire et institution

Contre toute vision qui abandonnerait la foi à l'arbitraire de la pure subjectivité, on doit parler de l'espace qu'elle dessine et articule, des réalités positives et institutionnelles qui en scandent l'expression, des jeux historiques qu'elle met en œuvre. Il n'y a pas de foi (pas de vie) hors d'une histoire des croyances où se jouent l'identité de l'homme, sa liberté promise et offerte, les séductions idolâtriques qui le dépossèdent, les combats toujours à reprendre contre le mensonge et la mort. Mais cette histoire des croyances — et l'histoire de la foi qui s'y débat et s'y inscrit — a une visibilité, une opérationalité effective, des cristallisations singulières. On peut en rendre compte, en parler, la signifier, fût-ce dans la fragilité et l'ambivalence ; on peut la « réguler », l'accompagner, en favoriser

10. Cf. par exemple **Bréviaire**, Lausanne, Ed. B. Galland, 1976.
11. Cf. Raphaël AUBERT, **L'absolu et la métamorphose**, **op. cit.**, p. 92.
12. Pour dire ce caractère positif de la figure, Michel LE BRIS parlerait d'*intransitivité* (cf. **Le paradis perdu**, Paris, Ed. Grasset, 1981, p. 366). Sur ces questions de l'histoire et des figures, Nietzsche et Malraux, par exemple, iraient dans un sens analogue.

l'expression, fût-ce en l'absence d'évidences et aux prises avec les risques de confiscation qui peuvent là se profiler.

Parler d'institution et de régulation fera peur à certains. Mais là encore, il faut bien s'entendre. Dire institution, ce n'est rien d'autre que souligner le caractère historique de la foi et en penser jusqu'au bout le lieu. Institution se distingue de nature : elle est une prise en charge singulière de la réalité. Elle est mise en forme, inscription *en* une histoire — située — et qui *fait* histoire. Elle vit de tradition. Le régime chrétien se présente comme fait, et fait justement institutionnel, dans la mesure où il ignore, originairement, tout fondement naturel : il vit au contraire d'élection, d'alliance, et de proclamer une christologie donnant forme au monde ; dans la mesure aussi où il n'en appelle pas à un fondement plus ou moins mythique dont il poursuivrait simplement la lignée : il vit au contraire d'une rupture inscrite au cœur de l'histoire, celle que marquent Jésus, sa croix et sa seigneurie rapportée à Dieu seul, rupture qui rend écho à celle d'Abraham ou de l'exode, rupture à laquelle rendent écho les gestes croyants qui en témoigneront tout au long de l'histoire subséquente.

C'est le *canon* qui illustre tout particulièrement ce fait institutionnel inscrit au cœur même de l'origine biblique et chrétienne. Un canon découpe un lieu intra-historique : une histoire d'hommes où se dit un procès exemplaire, mais qui, dans sa texture, n'en devient pas sacro-saint pour autant. Un fait canonique n'est pas équivalent à un pur renvoi à un premier commencement et, surtout, il cristallise un fait d'histoire et d'institution. Le christianisme existe en effet dès lors qu'existe une Bible comme réalité instituante et reconnue. Il naît ainsi comme « religion du Livre ». Qu'il développe des médiations spécifiques dans le rapport noué au Livre n'en change pas la nature. On peut en appeler ici à la tradition, et à une tradition vivante renvoyant au Christ dont témoigne le Livre, mais cette tradition apparaît justement foncièrement historique, et il faudra, principiellement, une Eglise (et la constitution d'un moment doctrinal), réalité institutionnelle s'il en est, pour en réguler le mouvement [13].

Etre enseigné par Kaesemann, c'est savoir le caractère radicalement incarné du christianisme. Avec ses ambiguïtés indépassables et les conflits qui nécessairement s'ensuivent. Pas de fondement autorisant à lui seul, sur mode « extrinsèque », ni critère qui échapperait à l'histoire et aux

13. Les clivages confessionnels portent sur les *modalités*, non sur le *fait*, ici obligé : à la fois inévitable et devant être valorisé.

jugements de la foi qui la lisent et la disent. L'incarnation est radicale : elle s'inscrit dans le passé d'une précédence qu'on ne saurait rejoindre (on ne peut que confesser et recevoir), dans la rupture et les protestations apocalyptiques (on ne peut que croire et s'engager) et sous le présent de la croix (que la résurrection n'annule pas, mais situe). Mais se déploie là un monde, monde humain, monde de représentations et d'images, monde de croyances, monde de la foi et des idolâtries, des possessions diaboliques et des combats menés contre elles. Ce monde appelle le fait doctrinal et ecclésial à s'y investir, précisément parce qu'on demeure en histoire et qu'il n'y a pas là d'autres instances possibles que celles d'une régulation humaine, institutionnelle à proprement parler, régulation vraie et/ou mensongère. Que Kaesemann ait pris, souvent, des positions volontiers contestataires ne change rien à l'importance principielle de ce lieu qu'on a appelé institutionnel. Comme pour la fiction, il nous reste la tâche de le penser, ou de le repenser.

De même que la fiction, l'institution *ressortit* à l'histoire, et elle est *génératrice* d'histoire. La théologie a principiellement affaire à cette double réalité. Un discours « puriste » et abstrait centré sur le seul acte de foi a peut-être pu, parfois, le lui faire perdre de vue ; d'où le présent plaidoyer en vue d'un correctif.

pierre gisel

CROIRE AUJOURD'HUI

Décembre 1985

Pierre GUILBERT — Résurrection et Esprit-Saint

André REBRÉ — L'Eglise et les ministères dans les **Actes des Apôtres**

René MARLÉ — Le problème herméneutique

José FEDER — L'évangéliste de l'année : Luc

Abonnement 1986 : 145 F (France) - 180 F (Etranger) - Le numéro : 15 F
14, rue d'Assas - 75006 Paris - C.C.P. Croire Aujourd'hui 3352 27 H Paris

lettre

Vatican II, mode d'emploi

La vie toujours plus forte, Y. CONGAR — **Un concile prophétique**, M.-D. CHENU — **La réforme liturgique, entretien avec** X. de CHALENDAR — **Pour les chrétiens du troisième millénaire**, B. FEILLET — **Lumen historiæ**, E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI — **20 ans après Vatican II, le christianisme à l'épreuve du devenir des sociétés africaines**, A. MBEMBE — Vatican II, du « sociodrame » au « fantasme » ?, E. POULAT — **Présentation des textes et analyse historique du Concile** par M. SEVEGRAND.

40 F

4 numéros « théologiens »

Dieu et la Culture, Jean-Pierre JOSSUA — **Dieu et la Raison**, Joseph MOINGT — **Dieu et le Langage**, Guy LAFON — **Dieu et l'Histoire**, J.-M. GLÉ - C. GUTTIEREZ — **Une théologie à la première personne**, Jacques POHIER

100 F

CCP : Temps Présent 1469998 E Paris
TEMPS PRÉSENT, 68, rue de Babylone - 75007 Paris - Tél. : 45.51.57.13

ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

N° 1/1986

Thomas ROEMER, Israël et son histoire d'après l'historiographie deutéronomiste
Huldrych ZWINGLI, Premier sermon à la **Disputatio** de Berne
Olivier ABEL, De l'obligation de croire

Aart DE GROOT, L'anti-trinitarisme socinien
Laurent GAGNEBIN, De Trinitate : questions de méthode

Jean-Marc PRIEUR, Rite et parole dans les actes pastoraux
Jacques PROUST, Une nouvelle « querelle des rites »
Gérard DELTEIL, Les actes pastoraux : vestiges d'une chrétienté ou diaconie du sens ?

BULLETINS ET CHRONIQUES

André GOUNELLE, La Révocation de l'Edit de Nantes
Laurent GAGNEBIN, Bulletin de Théologie Pratique
Jean ANSALDI, Théologie et droits de l'homme : étude critique

---

Prix du numéro : 40 F - Abonnement : France 100 F - Etranger 120 F
13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier - CCP 268 00 B Montpellier

jésus, le christ, à plus d'un titre

A la recherche d'un « point de départ », la réflexion christologique semble parfois hésiter entre la considération de l'histoire qui transmet la mémoire de Jésus de Nazareth, et la considération du discours dogmatique de la foi qui déclare son identité par des titres (Messie, Prophète, Fils de Dieu...). Nous essaierons ici d'observer comment, dans le texte même des évangiles, sont conjugués les récits *et les* titres, *et de montrer que ce texte fait ainsi œuvre « poétique » en conférant à Jésus le statut de figure et en mettant en œuvre la force interprétante de cette figure. La tension entre récit et titre ouvre un chemin à une théologie narrative qui tient compte de la dimension poétique du discours biblique et de l'effet parabolique de la figure de Jésus-Christ.*

Entre « Jésus » et « Christ », le trait d'union est-il devenu le lieu d'un « faux dilemme » que signalait E. Schillebeeckx dans un article de *Lumière et Vie*[1] ? Les chrétiens (et les théologiens) sont partagés à propos de la référence même de la foi chrétienne. Certains, notait Schillebeeckx, se réfèrent à « Jésus » et manifestent une « allergie inavouée » pour le mot « Christ », alors que d'autres laissent percer une nette « répugnance » pour le mot « Jésus » (de Nazareth). Pour sortir de ce dilemme, E. Schillebeeckx propose de refaire l'itinéraire spirituel des premiers disciples qui ont suivi Jésus et en sont venus après sa mort à le confesser comme « Christ », « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu ». Il y aurait ainsi dans leur parcours deux manières pour désigner Jésus-Christ. L'appeler « Jésus », ce sera faire référence à l'homme de Galilée dont le souvenir reste vivant dans la mémoire, un homme dans l'histoire ; l'appeler « Christ » ou « Fils de Dieu », ce sera affirmer la *qualification* de cet homme, son *identité* et sa *fonction* pour les croyants, le confesser comme origine et centre de la foi. Deux manières de dire Jésus-Christ, dont la différence et la succession chez les disciples marqueraient la place de l'événement pascal qui les a fait passer de la considération de l'homme dont ils avaient partagé l'histoire à l'affirmation de son rôle, de son identité véritable, de ses titres à être confessé comme sauveur : Pâques est un événement de la reconnaissance, de la conversion du regard.

1. E. SCHILLEBEECKX, « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant », **Lumière et Vie 134, septembre 1977, pp. 5-45.**

Quand il est question de « Jésus », on serait donc dans l'ordre d'un *récit* qui raconte un itinéraire historique et en transmet le *souvenir* ; quand il est question du « Christ », on serait dans l'ordre des *titres*, des *confessions de foi.* L'interrogation théologique porte sur les possibilités d'articulation de ces deux modes de désignation, et sur la forme de cette articulation. Schillebeeckx, par exemple, propose d'inscrire ces deux modes dans l'histoire d'une évolution ou d'une transformation des disciples qui d'abord ont connu *Jésus*, puis ont confessé *le Christ* : la vraisemblance psychologique et spirituelle de cet itinéraire organise les deux désignations autour de l'expérience pascale. D'autres théologiens ont opté pour une coupure plus radicale, une quasi-opposition, entre le « savoir » de l'histoire qui décrit Jésus et la « confession de la foi » qui annonce le Christ ; d'autres, pour une tension dialectique entre le Jésus des récits et le Christ des titres, l'un venant toujours critiquer et dépasser l'autre dans un mouvement qui est le dynamisme de la foi. D'autres enfin établissent une relation où le personnage Jésus serait le *signifiant* d'une vérité qui se déclare de manière décisive dans le titre de Christ, construction « sémiologique » du *signe* « Jésus-Christ ».

le point de départ

Ce débat devenu classique répond au vœu de fonder la christologie sur un « point de départ » assuré : l'histoire et/ou la foi (avec les discours et disciplines dans lesquels s'énonce la pertinence de l'une et de l'autre) ; ce débat répond également à des enjeux épistémologiques : partir de l'histoire serait garantir une objectivité de la démarche théologique et un engagement concret dans la vie du monde (contre un christianisme abstrait et trop « céleste ») ; partir de la foi (et de ses énoncés canoniques) serait garantir la fidélité d'une tradition, la cohérence d'une doctrine et l'affirmation du mystère de Jésus-Christ et de sa transcendance. Mesurer ces enjeux dépasserait de beaucoup les possibilités de cet article où nous tenterons seulement de voir comment cette articulation entre « Jésus » et « Christ » se manifeste dans le texte des évangiles lorsqu'ils conjuguent des *récits* qui racontent les actions et les paroles de Jésus et des *titres* où, pour définir son rôle et son identité, on lui attribue certaines qualifications (Christ, Prophète, Fils de l'homme, Fils de Dieu...). La *manière dont les évangiles articulent récits et titres* peut fournir quelques bases de réflexion sur la manière de penser les rapports entre « Jésus de l'histoire » et « Christ de la foi », et offrir quelques perspectives intéressantes pour la christologie.

Nous partons donc ici de la *disposition* du texte évangélique, en estimant que si l'on considère la confession de foi seulement comme une déclaration d'identité, on n'a pas un point de départ suffisant pour la réflexion théologique parce qu'on s'oriente nécessairement vers une théologie de l'*identité* (de l'*être* véritable de Jésus-Christ), vers une logique des *propositions* (« Jésus *est* le Christ ») et vers une vérité d'*adéquation* (entre l'énoncé « Jésus est le Christ » et un « état de choses » du monde). La question demeure alors de pouvoir mesurer la correspondance entre les qualifications confessées et celui à qui elles se réfèrent. Mais quelle information « objective » pourrait-on avoir de « Jésus » pour évaluer la validité de la qualification « Christ » ? Demandera-t-on alors à l'histoire, érigée en point de départ de la christologie, le soin de donner le « vrai » visage de Jésus, tel qu'on puisse dire : « Le Christ, c'est bien lui ! » et refaire, pour son propre compte, l'expérience pascale des disciples ? Ce serait donner au discours de l'histoire une objectivité si massive que la confession de foi ne serait plus qu'une interprétation subjective en perpétuelle recherche de justification. Nous savons maintenant que l'histoire est aussi discours, récit, tradition [2]. L'énoncé du type « Jésus est le Christ » ne fournit pas de bases suffisantes à la christologie parce qu'un tel point de départ analytique désarticule la conjugaison récits-titres qui organise le témoignage des évangiles, oblige à démembrer le texte pour rapporter certains éléments à l'histoire (au souvenir pré-pascal de Jésus) et d'autres à la foi ecclésiale (à la confession post-pascale, ainsi subrepticement exclue de l'historicité et reçue dans la pérennité des énoncés canoniques ou dogmatiques), et à chercher ensuite à justifier rationnellement leur corrélation.

Nous nous proposons ici de prendre le texte évangélique comme témoignage de la foi confessée : non seulement la communauté affirme une identité de Jésus le Christ, mais, en combinant les récits et les titres dans le discours de la bonne nouvelle, elle fait œuvre « poétique ». Dans les évangiles, Jésus est raconté, le Christ est désigné : cette double dimension de la confession de foi est mise en discours, elle nous est donnée à lire et à croire (cf. Jn 20, 30-31) et son agencement particulier mérite toute notre attention.

Nous tenterons dans un premier temps de définir de manière un peu rigoureuse les termes de « récit » et de « titre », nous observerons comment

2. M. DE CERTEAU, **L'écriture de l'histoire**, Paris, Ed. Gallimard, 1975 ; P. VEYNE, **Comment on écrit l'histoire**, Paris, Ed. du Seuil, 1979 ; P. RICŒUR, **Temps et récit**, Paris, Ed. du Seuil, 1983, t. 1, pp. 137-320.

récits et titres sont conjugués dans les évangiles, nous essaierons de dire l'*effet de sens* produit par cette conjugaison et de montrer les perspectives théologiques qui peuvent naître de ces observations. Il s'agira de faire place à nouveau à la notion de « figure » en christologie et de préciser ce que serait une « théologie narrative » qui prenne effectivement en compte la dimension « poétique » du témoignage évangélique.

I

éléments de définition du récit

D'un point de vue très élémentaire, nous définissons d'abord le récit comme une réalisation particulière du langage (c'est un « discours ») caractérisée par la disposition d'acteurs situés dans le temps et l'espace, engagés dans des intrigues qui articulent une succession d'états et de transformations. Le récit n'a pas seulement une fonction de *représentation* ou de description du monde et des événements de l'histoire, mais une fonction de *signification* que mettent en œuvre la configuration des éléments figuratifs du discours (acteurs, temps, espace) et la configuration de l'intrigue (agencement des actions et des rôles des acteurs). Ainsi constitué, le récit peut entrer dans des processus de communication (narration) et dans des usages pragmatiques (visées référentielle, persuasive ou expressive).

Appliquée au discours évangélique, cette définition signale que l'« identité » de Jésus n'est pas à chercher seulement dans l'adéquation du récit aux événements historiques vécus, mais dans la configuration particulière où le récit dispose l'acteur-Jésus. En lisant le récit, on aura donc toujours avantage à suspendre le mouvement rapide de l'application référentielle, pour suivre au fil du discours et dans le cadre de sa structure propre la façon dont le personnage se trouve « signifié ». Dans le prologue de son évangile, Luc lui-même signale ce caractère construit et bien disposé de son récit. Comme ce n'est pas le lieu de développer les principes méthodologiques de l'analyse du récit et d'en exposer les résultats, nous en signalerons seulement quatre caractères essentiels [3].

1. *Le récit est une séquence organisée et close de transformations* : il est ainsi marqué par une tension, une dynamique de l'intrigue. On ne peut résumer en un mot ou en une catégorie la signification d'un personnage,

3. Pour une information synthétique, cf. J. DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie », **Initiation à la pratique de la théologie**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, t. 1, pp. 299-311.

parce qu'elle se trouve déployée, mouvante, dans la dynamique du récit. Mais le discours est clos, il a un début et une fin, bornes du récit qui se donne ainsi comme une « maquette » du temps. Le message évangélique, entre début et fin, est *temporalisé*, pas seulement parce qu'il inscrirait Jésus dans l'histoire des hommes, mais parce qu'il articule le temps et inscrit la vérité de l'identité de Jésus dans la tension de cette temporalité et dans l'originalité de son parcours. Le parcours de Jésus est clos dans le récit (même si sa naissance et sa mort sont outre-passées par les annonciations et par le message de Pâques, cela se dit dans les limites du discours évangélique) ; il nous advient ainsi comme une « œuvre » qui a sa consistance propre, qui est à lire, à interpréter dans le cadre de sa clôture.

2. *Le récit est représentation d'action* : par lui, l'action advient au langage, devient intelligible, communicable, interprétable. Le récit est un « modèle » (une maquette) de l'action, réalisé avec du langage : modèle interprétatif, il permet de comprendre l'action, modèle prescriptif, il peut donner des règles pour l'action. Le récit évangélique « modélise » l'action de Jésus, son itinéraire historique vécu, et ce « modèle en langage » reste disponible pour les hommes et les sociétés qui le lisent, le racontent, le reçoivent dans leur propre expérience ; en cela, il fournit des règles d'intelligibilité de l'action et pas seulement l'image d'un personnage à imiter.

3. *Le récit est représentation particularisante* : il focalise la singularité par les acteurs, le temps, l'espace. Il raconte ce qui a eu lieu une fois et se distingue par là d'autres types de discours qui manifestent l'universalité par la généralité des catégories. Le récit nous oriente vers la singularité d'une expérience qui n'est pas d'emblée universalisable dans un concept (de « nature » ou d'« existence ») ou dans une catégorie (« libération », « piété », « don de soi »...). Mais la singularité de Jésus, configurée par le récit, peut prendre corps dans la singularité d'autres expériences humaines qu'elle convoque et interprète : le récit peut ainsi universaliser le particulier. Dans les évangiles, la manifestation narrative et singulière de Jésus est conjuguée aux dénominations universalisantes par les titres. Nous verrons plus loin l'effet propre de cette conjugaison.

4. *Le récit est raconté.* Cette narration établit, d'une part, un rapport entre le récit et le narrateur, non pas au sens où la pensée de celui-ci, son intention, son vouloir-dire précèdent l'expression du récit, mais au sens où ils se configurent dans le dit du récit. La narration instaure, d'autre part, un rapport entre le narrateur et ses interlocuteurs : le récit médiatise la communication et interprète la relation narrateur-récepteurs, comme le

montrent en particulier la narration par Jésus des récits-paraboles dans les évangiles ou la narration du kérygme dans les *Actes des Apôtres*[4].

II

éléments de définition des titres

Telle qu'elle est utilisée habituellement en théologie, la notion de titre désigne l'expression de qualifications attribuées à Jésus dans le champ de la confession de foi. Dans le Nouveau Testament, on retient parmi les titres : Seigneur, Fils de Dieu, Christ, Fils de l'homme, Fils de David, Juste, Serviteur, Prophète[5]. Il s'agit donc d'expressions qui disent l'identité de Jésus. Nous ferons quelques observations sur leur situation et leur fonction dans le discours du Nouveau Testament.

Dans les évangiles, en particulier, les titres ne se présentent pas sous la forme d'une nomenclature des qualités de Jésus, mais toujours dans des énoncés où quelqu'un affirme quelque chose de Jésus : ils figurent dans un énoncé pris dans une énonciation. On en trouve un exemple célèbre dans la « confession » de Pierre à Césarée : « *Tu es le Christ* », ou dans celle du centurion au pied de la croix : « *Vraiment celui-ci était Fils de Dieu* » (Mt 27, 54). Pour rendre compte du titre, il faudra donc mesurer : la relation entre les termes de l'énoncé (le sujet et le prédicat), leur disposition figurative (le nom propre « Jésus » est corrélé à la figure d'une qualification) et la fonction de l'énoncé dans le récit. Cet énoncé relève d'une *opération* (affirmation) prise en charge par un acteur (Pierre, le centurion...) ou par le narrateur (Mc 1, 1 : « *Bonne nouvelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu* »), et susceptible d'occuper une certaine fonction dans le récit.

Pour autant, toutes les déclarations d'identité de Jésus dans les évangiles ne donnent pas lieu à des titres, ainsi pour l'interrogation des gens de Nazareth : « *N'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon ?* » (Mc 6, 3). On en réservera la qualité à des appellations faisant écart avec le champ figuratif du récit, faisant référence à des figures de l'Ancien Testament, et dénotant le lien entre le parcours de Jésus et une mission divine. Il faut insister sur ce

4. Cf. P. BEAUCHAMP, « Le récit biblique et les cultures du monde », **Le Récit, la Lettre et le Corps**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp. 139-253 ; ID., « Récit biblique et rencontre interculturelle », **Lumière et Vie** 168, juillet 1984, pp. 5-16.
5. C. DUQUOC, **Christologie. Essai dogmatique**, t. 1 : **L'homme Jésus**, Paris, Ed. du Cerf, 1968, pp. 127-336 ; J. SCHMITT, « La genèse de la christologie apostolique », **Initiation à la pratique de la théologie, op. cit.**, t. 2, pp. 131-183.

point : le lien entre les titres et le récit doit être solidement maintenu malgré cet écart, à cause de cet écart que le discours franchit. Mais les différences entre le caractère assertif des déclarations d'identité et le mode narratif des récits d'une part, et entre le plan figuratif des titres et le plan figuratif des récits d'autre part, obligent à porter attention à la relation récits-titres, non seulement pour évaluer la pertinence ou la vérité des seconds, mais pour mesurer leur *effet* sur le récit et sur la lecture du récit. Il n'est donc pas suffisant de dire que les titres témoignent de la confession de foi primitive qui reconnaît en Jésus certains traits qui conduiront à la proclamation de sa divinité, ou qu'ils renvoient au fonds d'Ancien Testament et de judaïsme où est née l'écriture néotestamentaire. De telles considérations risquent de négliger le rapport intra-textuel récits - titres dans les évangiles eux-mêmes et l'opérativité de ce rapport ; elles risquent de renvoyer trop rapidement les déclarations d'identité à la généralité des vérités universelles et les récits à la particularité multiple des événements.

trois positions des titres dans le récit

Les déclarations d'identité qui utilisent les titres occupent une fonction dans le récit, elles sont logiquement articulées à l'action racontée. Dans le cas le plus courant, cette déclaration d'identité joue le rôle de ce que les analystes du récit appellent *sanction* (ou reconnaissance) : l'action réalisée fait l'objet d'une évaluation qui aboutit à la reconnaissance du « héros » et à la confusion du « traître » ; le titre vient alors manifester l'identité, dire en vérité ce que l'action réalisait de façon cachée : il vient en conclusion du parcours narratif du personnage. Cette évaluation des actions, cette identification du héros sont prises en charge par des acteurs du récit, dont il faudra bien sûr interroger la valeur et la compétence. Quelle est la compétence de Pierre lorsqu'il affirme « *Tu es le Christ* » ? Quelle est la compétence des gens qui disent : « *C'est Jean-Baptiste, Elie ou l'un des prophètes* » ? Il ne faut pas se précipiter pour opposer ces deux reconnaissances comme « bonne » et « mauvaise », mais observer comment les évangiles disposent un système complexe de compétences (et d'acteurs) pour la reconnaissance de Jésus, système dans le cadre duquel la position de chaque déclaration d'identité doit être évaluée. Le dispositif narratif est ici important, et l'*évangile de Marc* en donne plus d'un exemple : il y a des déclarations d'identité prématurées, sans doute parce que le titre ne trouve sa pertinence qu'en un point précis du déroulement du récit, et sans doute pour d'autres raisons qui touchent au mode de la reconnaissance de Jésus et au mode de communication de cette identité.

Mais les titres ne viennent pas seulement sanctionner et conclure le parcours narratif de Jésus, ils peuvent être « programmatiques » : tel titre induit tel type d'action, tel parcours narratif. On en trouve un exemple bien clair dans le récit de la tentation de Jésus au désert : dans la perspective du diable, « Fils de Dieu » appelle un certain nombre de performances caractéristiques, mais bien sûr, il y a avec Jésus un conflit d'interprétation de ce titre. Il ne suffit pas d'intituler. Un autre titre, « Fils de l'homme », mériterait attention sur ce point : Jésus ne l'utilise pas pour déclarer son identité à la suite d'actions réalisées, mais dans une perspective programmatique, comme figure d'actions futures, ainsi qu'on peut l'observer dans les annonces de la Passion ou dans le procès devant le Sanhédrin (Mc 14, 62). On notera à ce propos que ce titre, ainsi positionné en lien à des actions à venir, intervient souvent dans le récit à la manière d'un correctif pour un autre titre qui sanctionne une action réalisée (cf. Mc 8, 29, 31 ; 9, 7, 9 ; 14, 61-62)[6]. « Fils de l'homme » dit alors une identité non encore manifestée, il suspend, diffère la reconnaissance et la déclaration d'identité.

On peut enfin envisager le cas où la déclaration d'identité est contemporaine de l'activité du sujet désigné : ainsi, au Baptême de Jésus lorsqu'il est appelé « Fils », à la Transfiguration, et également au moment de la mort sur la croix par le moyen de l'inscription de Pilate. Cette simultanéité provoque un « dédoublement » du récit, l'ouverture d'un second niveau pour le déploiement de ses parcours et pour sa lecture : l'acteur Jésus est *dit* par le titre en même temps qu'il est *montré* par le récit, le titre dit ce qui est à lire dans les événements racontés, et ceux-ci montrent ce qui est à comprendre dans le titre. Dans ce cas, le titre vient comme « enchâsser » le récit et déterminer le contexte ou le champ d'interprétation des événements racontés. On en trouvera un exemple dans le prologue de Marc : « *Commencement de la Bonne Nouvelle concernant Jésus-Christ, Fils de Dieu* » (1, 1). Le titre alors fonctionne comme... un titre qui définit le registre où doit être entendu l'ensemble du récit : toute cette histoire est à lire comme « bonne nouvelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu », mais c'est en la lisant qu'on saisira ce qu'est cette « bonne

6. Le récit de Gethsémani dans Mc 14, 32-42 mérite également attention sur ce point, dans la mesure où il juxtapose une qualification filiale de Jésus par rapport à Dieu (« Abba »), de manière indirecte cependant, et l'attestation du titre de « Fils de l'homme ».

nouvelle »[7]. Le cercle n'est pas « vicieux » parce que cet enchâssement du récit dans le titre engage le lecteur dans un travail du sens.

La déclaration d'identité de Jésus par les titres peut donc être postérieure, antérieure ou contemporaine par rapport à l'action racontée. Cette position différente modifie la situation narrative et la signification de la déclaration d'identité.

quelle « identité » de jésus dans les titres ?

Cette typologie trop élémentaire souligne la fonction narrative de la déclaration d'identité par les titres, et rappelle que la signification de ces titres doit s'évaluer selon leur position dans le récit. Cette considération nous oblige à interroger la notion d'« identité » que nous avons utilisée jusqu'ici sans la critiquer. Parler de déclaration d'identité de Jésus, c'est d'emblée poser une relation d'équivalence entre son « nom propre » et la signification du titre utilisé : Jésus est Christ, Prophète, Fils de Dieu ; ce sont là des qualifications qui identifient son sens, sa fonction. Mais il faudrait éviter de prendre trop rapidement cette équivalence comme une *identité ontologique* assertant l'« être » de Jésus-Christ et réservant l'unité de cet « être » à la synthèse théologique des titres. Il faut aussi considérer, à l'inverse, que la déclaration d'identité insérée dans le récit pose une équivalence entre le nom du titre (« Christ », « Prophète »...) et la signification de « Jésus » dans le récit. A la limite, le nom du titre pourrait être le signifiant que le récit vient charger de signification par le déploiement du parcours de Jésus.

Quant à la reconnaissance de l'identité de Jésus qui sanctionne les actions réalisées, il faut relever qu'elle se fait par l'attribution d'un titre et non pas, comme dans d'autres récits qui nous sont familiers, par l'attribution de « récompenses » (la moitié du royaume et la princesse pour épouse dans les contes populaires). Lorsque c'est un titre qui sanctionne le parcours narratif de Jésus dans les évangiles, il ne s'agit pas seulement de pouvoir trouver et dire (enfin) la véritable identité d'un héros secret (comme on l'a peut-être trop dit à propos de l'*évangile de Marc*), il s'agit d'inscrire ce Jésus raconté *dans les figures de l'Ancien Testament.* Il ne s'agit pas seulement d'une logique de l'identité et de la vérité des propositions,

7. Si l'on prend en considération ce prologue, il semblerait bien que le « secret messianique » où l'on veut souvent voir le « ressort » de l'**évangile de Marc** ne soit pas si secret que cela... Il faut au moins distinguer l'axe de la narration et celui du récit et s'interroger sur la tension entre l'apparent « secret » du récit et la confession de la narration.

mais d'un travail dans le langage. Il ne s'agit pas seulement de dire, avec les titres, le sens (le signifié authentique) des événements du récit évangélique, mais de trouver, dans l'Ancien Testament, les signifiants de ce récit et, d'une certaine façon, d'accomplir les Ecritures. Le récit évangélique devient le « vrai » commentaire de l'Ancien Testament, la relecture dynamique du texte biblique.

fonction thématique et fonction figurative des titres

Ces dernières remarques nous conduisent à observer de plus près les titres en eux-mêmes comme des « figures » venues de l'Ancien Testament et comme des termes de classement des rôles reconnus à Jésus.

1. Les titres donnés à Jésus dans les évangiles ont une *fonction thématique* : ils servent à classer les événements racontés dans le récit et à les référer à un rôle ou à une fonction « canoniques » que Jésus réalise ou accomplit de façon singulière. Ils définissent le rôle de Jésus dans l'aventure des relations de Dieu avec les hommes, ils signifient ce qu'*est* Jésus en fonction de ce qu'il *fait*. Disant l'être de ce qui est fait, les titres peuvent avoir une fonction d'abstraction, de généralisation, puisqu'ils mettent en rapport la singularité de Jésus et de son parcours avec la généralité d'une fonction (le prophète, le médiateur) ou d'un thème (la filiation divine). On conçoit alors qu'une lecture des évangiles préoccupée d'abord par la question de l'identité de Jésus (tout le monde voulant répondre à la question posée aux disciples : « Qui dites-vous que je suis ? ») et par le relevé de ses diverses dénominations puisse aboutir à une christologie abstraite où les titres deviennent des catégories théologiques, des concepts susceptibles d'entrer dans des constructions systématiques. Il y a risque alors que le Jésus raconté ne soit plus que l'illustration, la figuration (le « figurant ») d'un thème préétabli et extrêmement général : la divinité, l'humanité, la libération, la foi, le don de soi aux autres, etc... Si cette théologie en vient à négliger le caractère « narratif » et « discursif » des évangiles, elle doit confronter directement — et difficilement — la vérité générale et immuable des titres et la particularité singulière de l'histoire vécue.

Sans nier la fonction thématique des titres, il faut insister encore sur leur nécessaire corrélation au récit dans le texte évangélique. C'est seulement à partir de cette relation intra-textuelle que l'on pourra engager des réflexions théologiques plus générales. La thématisation par les titres s'organise dans le champ du discours évangélique d'abord et c'est à partir de là qu'elle peut avoir un effet interprétatif sur l'histoire.

2. Les titres ont également une *fonction figurative.* Comme l'observent les commentateurs, les titres sont « bibliques » ; ce sont des expressions de l'Ancien Testament, chargées de la mémoire de leur usage, qui désignent l'identité et le rôle de Jésus. Ce fait mérite attention.

Si les titres sont des figures de l'Ancien Testament, il n'est pas possible de les prendre d'emblée pour les termes d'un « métalangage » théologique décrivant l'histoire de Jésus. L'identification par les titres n'est pas une « description », mais une « application » du texte biblique sur le récit évangélique. Elle est donc la convocation d'une « mémoire discursive », c'est-à-dire de l'ensemble des choses dites du Christ, du Fils de l'homme, du Prophète, sans qu'il soit possible de dire quel passage précis de l'Ancien Testament est utilisé. Cette mémoire, en effet, n'est pas une « concordance », ni la liste de tous les usages, elle est plutôt un « univers sémantique » complexe, mais structuré et focalisé autour de quelques figures.

fonctionnements métaphorique et métonymique

Ces deux remarques montrent que l'utilisation des titres dans les évangiles correspond à deux types fondamentaux de fonctionnement du discours que les linguistes désignent comme la *métaphore* et la *métonymie.* Il y a fonctionnement métaphorique des titres en relation au Jésus raconté puisque désigner Jésus comme Messie ou Fils de Dieu, compte tenu de l'origine biblique des termes, c'est opérer un « transfert de sens » (métaphore) entre le plan du récit et le plan des titres. La métaphore ne doit pas être considérée comme une « moindre vérité », mais comme une opération, une création positive qui « fait » du sens. L'identité de Jésus est prise dans cette tension de la métaphore. A cause des titres, le récit ne peut être conçu seulement comme la représentation du « vécu » de Jésus de Nazareth qui serait donné à voir, il est la disposition de Jésus dans un parcours qui est à lire, à comprendre à partir de sa référence à l'Ancien Testament.

Il y a également un fonctionnement métonymique dans la mesure où la conjugaison du récit aux titres dans le texte évangélique vient en quelque sorte « prolonger » les parcours figuratifs propres des titres vétérotestamentaires. S'il y a, par exemple, une « configuration discursive » du Messie dans l'Ancien Testament, elle rassemble un ensemble de parcours, mais l'usage de cette figure pour désigner Jésus dans les évangiles oblige à poursuivre jusque là l'expansion de cette configuration. Le récit évangélique ajoute de nouveaux parcours à la figure thématique du Messie et,

par contre-coup, oblige à lire le Messie-Jésus par relation, par écart aux autres figures du Messie dans le corpus biblique. Ici encore, c'est une opération positive de sens, qui n'applique plus un plan sur l'autre comme dans le cas de la métaphore, mais qui articule des parcours différents dans le champ d'une même configuration convoquée par la déclaration d'identité. *Le titre est alors ce qui fait entrer « Jésus » dans le champ des figures bibliques.* Il faut souligner l'importance de ce dispositif pour la confession de foi : Jésus n'est pas seulement un homme exemplaire de l'histoire, il n'est pas seulement un personnage dont une « biographie » garderait la mémoire, il entre comme *figure* dans le texte biblique : il y trouve sa *lisibilité* (« selon les Ecritures »), non seulement parce que les titres seraient les termes exacts pour dire son identité (son sens), mais parce que c'est dans le champ des figures bibliques qu'on peut suivre (et faire) le travail du sens, parce que les configurations de ces figures canoniques se sont trouvées modifiées, prolongées, polarisées par le récit évangélique. Il y aurait grand intérêt à reprendre ici la réflexion sur le thème de l'accomplissement des Ecritures. Cet accomplissement pourrait bien être, dans la structuration du texte biblique, la marque de l'événement pascal de Jésus-Christ.

Avant d'engager quelques réflexions théologiques plus larges, faisons un rapide bilan. Nous avons choisi de décrire le rapport récit - titres comme un phénomène intra-textuel dans les évangiles et d'étudier comment s'articulent le récit qui déploie le parcours de Jésus et les titres utilisés dans les déclarations d'identité, selon la place précise qu'elles occupent dans le déploiement du récit. Ces énoncés correspondent à des opérations interprétatives prises en charge par les acteurs du récit et intégrées dans le système narratif. Il paraît alors risqué de les extraire comme tels de ce réseau, soit pour les canoniser comme énoncés universels de la confession de foi, soit pour les rejeter comme interprétations mythologisantes des « faits » historiques qui seuls auraient valeur de réalité. Les titres nous ont paru ensuite avoir une fonction thématique susceptible de ramener la diversité multiple des épisodes et des intrigues des évangiles à la (relative) unification de quelques « rôles » ; mais ici encore, le lien titre - récit ne doit pas être rompu. Enfin ils nous ont paru avoir une fonction figurative, en tant qu'ils sont des figures empruntées aux configurations de la Bible, et en tant que leur usage pour dénommer Jésus fait passer le personnage du récit dans le système des figures bibliques au sein duquel il peut devenir intelligible. Mais l'inscription du récit sous la mouvance de ces figures modifie le jeu de celles-ci et leur signification. Jésus réalise — accomplit

— les figures et, en cela, il met un terme à leur déploiement ; mais dans l'inter-relation posée entre récit évangélique et Ancien Testament, il devient lui aussi « figure » appelant lecture et accomplissement dans la communauté des croyants.

III

perspectives pour la christologie

C'est dans la globalité du discours évangélique que le témoignage de la foi se donne à lire. Ainsi raconté et disposé, le destin de Jésus est théologique de bout en bout. Sa mise en discours dans les évangiles où se conjuguent le raconté et le dénommé donne à Jésus le statut de figure.

une théologie de la figure

La figure est d'abord un élément de contenu susceptible d'entrer dans le jeu de signification qui s'établit entre tous les éléments du discours ; c'est pourquoi nous avons insisté sur la fonction figurative des titres. Mais la figure outrepasse de deux manières son inscription dans le discours :

1) Du côté de la *représentation*, elle est mise en rapport avec les éléments du monde (de l'histoire) auquel elle peut référer. La figure de Jésus, dans les évangiles, peut référer à Jésus de Nazareth et à son histoire. Mais ce n'est là qu'un des usages possibles de la figure qui « configure » un monde bien plus qu'elle ne le « représente ».

2) Du côté de la *mémoire discursive*, la figure fait rappel de tous les discours où elle s'inscrit, elle fait le lien entre différents récits, différents événements racontés, entre lesquels peut alors s'établir un jeu de relations interprétatives, par reprises et relectures où les figures sont à la fois accomplies et virtualisées : si la Pâque de Jésus accomplit l'exode d'Israël, alors le passage de la mer par le peuple est mis en position « virtuelle », d'attente de réalisation, d'accomplissement en Jésus-Christ [8]. Polarisant un ensemble de discours, la figure devient l'indication d'une forme sémantique, celle qui soutient les multiples discours et organise les univers sémantiques que cette figure rappelle. Cette caractéristique lui ouvre la possibilité d'être un *interprétant*, c'est-à-dire de fournir les formes ou les modèles à

8. P. BEAUCHAMP, « La figure dans l'un et l'autre Testament », **Le Récit, la Lettre et le Corps, op. cit.**, pp. 39-55 ; « L'interprétation figurative et ses présupposés », **ibid.**, pp. 57-69.

partir desquels d'autres discours, d'autres récits pourront être lus, compris et interprétés. En ce sens, la figure fait accéder le vécu à l'intelligible et au dicible.

La reconnaissance de Jésus dans la confession de foi place le croyant sous la mouvance de la figure. Confesser Jésus-Christ, ce n'est pas seulement raconter sa vie, rappeler son souvenir, c'est faire de lui la figure, l'interprétant (et non l'interprété), en relation d'accomplissement par rapport aux figures de l'Ancien Testament et en attente d'accomplissement dans l'expérience et le témoignage des croyants. Il suffirait, pour l'illustrer, de lire le chapitre 24 de l'*évangile de Luc*, où les deux disciples d'Emmaüs sont parfaitement capables de raconter la « vie » de Jésus (vv. 19-24), mais incapables de reconnaître Jésus jusqu'à ce que lui-même leur ouvre l'Ecriture en introduisant la figure-titre de « Christ » et en montrant l'inscription du récit particulier dans la Bible entière, et jusqu'à ce que les yeux s'ouvrent (quand Jésus n'est plus à voir) au signe du pain rompu. Ce texte est exemplaire pour illustrer une « archéologie » de la foi qui met en place le « récit de la vie », le passage à la « figure » biblique, la fin de la « représentation », la position du « signe » et la mémoire inscrite dans le corps où la figure maintenant accomplit sa marque.

Dénommer Jésus par les titres dans la confession de foi, ce n'est donc pas tellement réussir une performance d'identification où son secret serait mis à jour, c'est plutôt entrer, par le moyen de la figure de Jésus-Christ, dans la *dicibilité* de Dieu, non pas tant pour devenir son porte-parole, mais pour être interprété et signifié par cette parole.

Il serait intéressant de suivre la dynamique de la figure de Jésus-Christ, notamment dans les épîtres. Elles n'articulent pas, comme les évangiles, les récits et les titres, mais elles déploient la force interprétante de la figure sur des registres discursifs nouveaux où il est question de la vie du chrétien et de la communauté, ou qui manifestent pour elle-même la structure thématique de la figure à un niveau doctrinal ou théologique. La figure joue véritablement un rôle opérateur dans ces discours, elle fournit une forme, un modèle d'articulation du sens au regard desquels on peut « raconter » le parcours du croyant ou de la communauté. On en mentionnera un exemple dans la fonction de la figure du « Christ crucifié » dans la *première épître aux Corinthiens*. Inscrite dans le discours de Paul, elle sert d'interprétant qui permet de déconstruire les enjeux des diverses situations évoquées dans l'épître et de proposer un modèle commun d'interprétation : le dynamisme d'une négation face à toutes les formes de

« trop-plein » et de « confusion » que Paul stigmatise chez les Corinthiens. La figure n'intervient pas ici comme représentation, mais comme forme thématique livrant l'intelligibilité des situations évoquées.

une théologie narrative

La figure ainsi définie nous paraît être un préalable indispensable à l'établissement d'une « théologie narrative ». Cette perspective théologique est apparue depuis quelques années [9]. Elle correspond le plus souvent, soit à un souci de mieux situer la confession de foi comme *autobiographie* (un récit où ma propre expérience se dit et s'interprète en référence aux récits-interprétants de la tradition chrétienne : les *Confessions* de saint Augustin en seraient le paradigme), soit à un souci de remettre en valeur la *particularité* de l'expérience de Jésus dont témoignerait le récit qu'en font les croyants, la *force critique* de ce récit dans le contexte socio-culturel où il est raconté (cf. le thème du « souvenir critique » dans la réflexion de J. B. Metz) et la *fonction herméneutique* de la « tradition du récit » dont se recommandent les croyants lorsqu'ils font référence à l'expérience de Jésus (cf. les derniers ouvrages de E. Schillebeeckx).

Cette recherche théologique, telle qu'elle se développe actuellement, est sensible surtout à ce que les linguistes appellent la dimension pragmatique du récit : les conditions de réalisation et les effets de la communication du récit de Jésus de Nazareth. L'objectivité de l'histoire, qui paraît relever du rêve positiviste du siècle dernier, est relayée par l'objectivité du statut socio-historique de la tradition du récit, qui combine indissociablement le racontant et le raconté, et par la positivité de ses effets sur les narrateurs et sur les récepteurs. Cette orientation privilégiée vers la pragmatique du récit (c'est-à-dire vers la narration) risque fort de laisser dans l'ombre ce que l'on pourrait appeler la dimension *poétique* du récit. Si nous avons tenté plus haut de montrer comment l'articulation des titres et des récits constitue, dans le discours, la « figure » de Jésus, c'est pour faire droit à cette dimension poétique du texte évangélique et à l'organisation spécifique du langage qui le constitue. Il ne suffit pas de dire que les évangiles

9. Citons seulement les travaux de J. B. METZ, en particulier **La foi dans l'histoire et dans la société**, (Paris, Ed. du Cerf, 1979), de E. SCHILLEBEECKX, présentés en français sous le titre **Expérience humaine et foi en Jésus-Christ** (Paris, Ed. du Cerf, 1981), de G. W. STROUP, **The Promise of Narrative Theology** (London, SCM Press, 1984) et les textes des communications faites au Colloque de Chantilly (juin 1984) publiés dans **Recherches de Science Religieuse** 73, 1985.

racontent Jésus ou qu'ils en sont le souvenir et que les chrétiens transmettent ce souvenir critique et dangereux, il faut encore observer comment cela se dit.

Le récit est un discours, c'est-à-dire une construction spécifique du *langage* ; une théologie narrative doit le prendre comme tel. Le récit n'est pas seulement un événement raconté, ou le reflet des « intérêts » d'un narrateur et de ses intentions persuasives, ou l'illustration d'un « thème », le récit est un discours, un texte, et c'est dans la disposition de ses figures qu'il construit et propose des modèles d'intelligibilité, qu'il convoque, critique, interprète d'autres récits, d'autres discours.

Nous avons suivi dans les évangiles ce travail d'intertextualité : leur discours critique et interprète les figures de l'Ancien Testament qu'il convoque et qu'il accomplit ; mais, ce faisant, il constitue la figure de « Jésus-Christ », il en déploie les parcours, il en agence la forme thématique : celle-ci pourra être reprise en de nouveaux discours où elle jouera le rôle d'interprétant, comme nous l'avons signalé à propos des épîtres en particulier. Le travail de la figure et son efficace résident dans sa capacité d'être enchâssée, recontextualisée dans de nouveaux discours dont elle peut interpréter et réarticuler les éléments, capacité dont on trouve un type exemplaire dans *les paraboles* : le récit-parabole dispose des figures (le semeur, la semence, le vigneron, le samaritain...) dans un discours enchâssé, recontextualisé dans un second discours (le récit évangélique) dont il interprète les données et par rapport auquel, bien que « fiction », il fait effet de référence et de vérité. On pourrait dire avec Schillebeeckx et Jüngel que « Jésus-Christ » est « la parabole de Dieu », non pas au sens où il en serait la représentation « imagée », l'image humaine par laquelle Dieu se donnerait à voir aux hommes, mais au sens où la figure de Jésus-Christ, telle qu'elle se donne à lire dans ces témoignages de la parole que sont les évangiles, constitue pour les croyants la référence et la vérité qui convoque, critique et interprète les récits et les discours (les paroles) où se dispose et se communique l'expérience des hommes. En Jésus-Christ, par le témoignage de l'Esprit, la vérité parle, se fait entendre, au lieu même où l'existence de tout homme se fait discours, récit, expérience dite, comprise et communiquée (cf. 1 Jn 5, 6-8).

jésus, la foi, l'histoire...

Dans la perspective d'une théologie narrative faisant droit à la dimension poétique du texte évangélique, il est peut-être possible de dépasser les antinomies du débat foi/histoire en christologie : il semble que, de part

et d'autre, on prétende avoir le « dernier mot » sur l'identité de Jésus, en la situant soit dans la personnalité historique de l'homme de Nazareth (avec ce qui, en elle, fait « écart » et suscite finalement questions, refus et témoignage de croyants), soit dans la vérité éternelle du Fils de Dieu glorifié ; ou le dernier mot sur l'origine de la confession de foi quand on trace un itinéraire conduisant du compagnonnage avec Jésus en Galilée à la formulation canonique de sa divinité.

Le débat foi/histoire ne naît-il pas de la prétention du théologien (prétention peut-être nécessaire) à vouloir fixer le point de départ de la christologie ? Cela engage à chercher, *en deçà* des témoignages évangéliques, les événements fondateurs qu'ils rapportent ou l'expérience de foi dont ils seraient l'expression, et à fixer *au delà* des évangiles la formulation dogmatique qui en résumerait précisément l'enjeu pour l'Eglise. Il reviendrait alors à la christologie de « travailler » à partir de ces données pour en explorer la cohérence et la signification. Les affirmations de Luc (1, 1-4) et de Jean (20, 30-31), comme le prologue de Marc (1, 1), nous engagent à une attention non fondamentaliste aux évangiles ; ceux-ci nous transmettent le récit à partir duquel (dans lequel) l'histoire de Jésus, assumée dans la figure de Jésus-Christ, prend forme lisible, intelligible, communicable, universalisable. Pris dans sa dimension poétique, le récit ne s'accomplit pas dans la particularité de l'anecdote (l'histoire de Jésus n'est pas un « fait divers » particulièrement marquant), il universalise la particularité d'une histoire dans la force interprétante d'une figure. C'est à partir du récit, de la mise en discours, que l'histoire devient intelligible, même pour l'auteur du récit ou pour le témoin de l'événement.

La vérité de Jésus-Christ n'est pas dans la « réalité objective » des faits ou dans l'intention (le vouloir-dire) des témoins, elle se dit et s'annonce dans le récit. La vérité de Jésus-Christ n'est pas fixée dans l'énoncé définissant son identité, elle s'annonce dans la force interprétante du récit lu ; elle se fait alors entendre comme « parole » travaillant la structure même du sujet croyant, au lieu même où son désir cherche à se dire (cf. Lc 24). Le récit qui porte la figure a l'efficace même de la parabole, telle que les évangiles la décrivent (Mc 4 ; Mt 13) : parole enfouie au cœur (au corps) de l'homme, travaillant dans le secret du langage au point où la parole en nous prend corps, où l'homme advient sujet de la parole.

louis panier

économie et humanisme

novembre-décembre 1985 — Nº 286

Le travail social en retard d'une crise ?

Présentation — *j.-c. lavigne et a. thévenet*

Malaise dans le travail social ? — *m. thierry*

Les mutations économiques, provocations pour l'action sociale — *a. thévenet*

Le travail social n'est pas en retard d'une crise : le point de vue de la CFDT — *j.-r. masson*

Tenir à tout prix, une position intenable — *m. cauletin*

Le social à l'heure du PDG ? — *j. desigaux*

L'action sociale est-elle dépassée en Amérique latine ? — *m. seguier*

Abonnement 1986 : France : 235 F - Etranger : 295 F - Prix du nº : 50 F ttc
14, rue Antoine-Dumont - 69372 LYON CEDEX 08 - C.C.P. Lyon 1529-16 L

ALTERNATIVES NON VIOLENTES

Décembre 1985

Le laboratoire allemand, par Jacques SEMELIN

Où en est le mouvement de paix ?, par Karlheinz KOPPE

Quand les Allemands de l'Ouest regardent vers l'Est, par Bernard DREANO

La démocratie dans l'action non-violente, par Wolfgang STERNSTEIN

Un groupe parmi d'autres, par Hans-Konrad TEMPEL

Introduire la défense sociale, par Theodor EBERT

On s'est trompé d'ennemi, par Horst-Eberhard RICHTER

Les chemins de l'éducation à la paix, par Ina RANSON

La recherche sur la paix en R.F.A. : présentation des principaux instituts

Abonnement (4 numéros) — France : 100 F ; Etranger : 120 F
Soutien : à partir de 150 F
A. N. V., CRAINTILLEUX - 42210 MONTROND - C.C.P. 2915 21 U Lyon

enjeux théologiques d'un débat d'exégèse

Si l'exégèse a vu germer le soupçon d'une distance entre le Christ défini par les Eglises et l'histoire de Jésus de Nazareth, ce n'est pas tant l'introduction des méthodes historico-critiques qui en est responsable, mais bien la perte de l'emprise sociale et culturelle du christianisme, perte sans laquelle l'esprit critique n'aurait eu ni l'idée ni la liberté de s'attaquer à cette question. L'enjeu n'est pourtant pas uniquement ecclésiologique, car la fin du monopole des Eglises pour l'interprétation de l'Ecriture a fait surgir un problème proprement christologique. L'étude rigoureuse et libre des écrits néotestamentaires a révélé, et non pas créé de toutes pièces, une structure latente et irréductible : Jésus, présenté comme celui qui accomplit l'attente de son peuple, le fait toujours de façon imprévue et déconcertante. L'écart, attesté par les quatre évangiles, entre le parcours du Nazaréen et les titres confessés à son sujet implique que ceux-ci doivent être interprétés à partir de la singularité de ce parcours et non l'inverse. C'est le statut d'altérité inséparable de la contingence historique qui rend possible une pluralité de lectures de la figure de Jésus-Christ : alors interfèrent, en un jeu constant d'échanges et de tensions, la régulation ecclésiale par appel au kérygme, la recherche exégétique avec ses méthodes rationnelles et les intérêts des croyants en quête d'identité face aux défis de leur temps. Mais Jésus comme Christ constitue le point de fuite qui résiste à toute volonté d'annexion et il relance ainsi sans cesse le mouvement qu'il a inauguré.

Longtemps les théologiens chrétiens ont tenu pour évident le lien de continuité entre les confessions de leurs Eglises au sujet de Jésus-Christ et le destin historique de l'homme de Nazareth. L'Ecriture, pensaient-ils, déployait dans le temps d'un quadruple récit ce que condensaient en une brève proclamation le kérygme et les confessions de foi. Ainsi le Symbole dit des Apôtres présentait-il l'essence des écrits évangéliques, sans omettre de les ancrer dans l'histoire générale par la datation de l'assassinat légal de Jésus : « *Il a été crucifié sous Ponce Pilate* ». Ni l'environnement culturel, ni l'assurance des Eglises en l'infaillibilité de la Parole divine, arc-boutée à l'inspiration de l'Ecriture, n'incitaient à dissocier Jésus-Christ, objet de la confession présente, et l'homme de Nazareth. Les évangiles, issus de témoignages de disciples contemporains de Jésus, éliminaient comme a priori toute hypothèse d'un écart entre la figure confessée et la réalité

historique. Les théologiens antiques et médiévaux fidèles aux grands conciles, pour ne rien dire de leurs collègues plus proches de nous, n'imaginaient pas une quelconque discontinuité entre le Christ pascal et le prophète galiléen : le Christ avait vécu selon deux états, enseignaient-ils, l'un d'humiliation, l'autre de gloire, mais il était le même. De cette unité originaire témoignaient les évangélistes puisqu'ils n'avaient pas craint de percevoir dans la lumière pascale le parcours onéreux ou méprisé du prédicateur. La question récente d'un écart, sinon d'une opposition, entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire ne pouvait donc surgir. Il a fallu qu'elle soit importée du dehors, elle n'avait pas lieu d'émerger dans le système chrétien si cohérent d'avant l'époque moderne. Il nous faut donc en un premier moment mieux préciser quel fut le lieu de surgissement de cette question, ensuite indiquer quel en est la signification christologique, enfin situer les différents facteurs qui la maintiennent comme désormais permanente.

I

le lieu de surgissement de la question

Ce n'est pas tant l'introduction des sciences historico-critiques dans l'étude du Nouveau Testament que la récession sociale du christianisme et l'affaiblissement de son autorité qui ont fait surgir la question. Les Eglises ont longtemps occupé en Occident la totalité du champ de la production culturelle ; elles étaient en conséquence maîtresses, jamais sérieusement discutées, de l'interprétation scripturaire. Il était dès lors impensable que des croyants loyaux cherchassent à opposer la figure historique de Jésus à celle qu'elles confessaient de Jésus-Christ.

un recul qui laisse le champ libre

Sans doute, le déplacement d'autorité opéré par la Réforme ouvrait-il la porte à une moindre assurance de la communauté ecclésiale et à une diminution de la pression sociale imposant le dogme. Mais ce déplacement se produisit à une époque où l'évidence chrétienne était trop majoritairement partagée pour qu'on songeât, par l'usage de moyens techniques rigoureux, à dessiner une figure de Jésus qui soit quelque peu différente de celle inscrite communément dans les confessions. Aussi me paraît-il que le surgissement d'une critique libre des écrits néotestamentaires ne fut pas originellement provoqué par l'usage de méthodes scientifiques, mais qu'à

l'inverse cet usage fut rendu possible par la diminution de crédibilité des Eglises. L'insinuation d'un doute à l'égard des prétentions ecclésiastiques au monopole de l'interprétation ouvrit la porte à l'usage possible des méthodes historico-critiques, qui rendirent alors objectif le doute naissant.

Il existe, en effet, une complicité entre les luttes entreprises dès le XVIIIe siècle pour se libérer de la tutelle culturelle des Eglises et l'approche scientifique de l'Ecriture. La lutte contre cette domination culturelle et souvent politique visait à rendre les hommes sujets de leur histoire, elle écartait ce qui était allé de soi pendant des siècles : que le destin des hommes fût fixé par un autre, comme de l'extérieur, en dehors du champ de ce qui est vérifiable et discutable. L'interprétation autorisée des Eglises fut jugée comme une usurpation, car elle niait pratiquement la décision responsable, donc libre et autonome, du sujet.

L'instrument légitimant la puissance culturelle et politique des Eglises était l'Ecriture, texte sacré, donc intouchable, puisque seules les communautés croyantes jouissaient du privilège de l'interpréter authentiquement. Seul celui qui était membre de la communauté était accrédité à la lecture vraie, soit par la motion de l'Esprit, soit par obéissance au magistère hiérarchique. L'Ecriture n'autorisait à l'entendre que des convaincus. Démanteler ce pouvoir culturel fondé sur l'Ecriture exigeait donc une lecture non confessante, c'est-à-dire scientifique. Les méthodes historico-critiques permirent de rompre avec l'usage traditionnel, mais leur emploi ouvrit un conflit avec les Eglises qui conduisit à écarter « scientifiquement » la figure ecclésiale de Jésus-Christ, figure qui légitimait un processus de domination culturelle et politique.

Ainsi la figure du Jésus historique, résultat de l'application des méthodes critiques à l'étude du Nouveau Testament, s'est-elle détachée de sa figure ecclésiale, au point d'en représenter la subversion. Certes, l'usage des méthodes historico-critiques, en raison du rationalisme latent qui les habita au XIXe siècle, menait de par leur logique propre à éliminer la réalité transcendante du Jésus évangélique. Cependant, ce résultat fut plus une conséquence mécanique qu'une fin recherchée. Quand H. S. Reimarus fit de Jésus un adversaire du pouvoir politique des Romains et des Juifs, qu'il le décrivit comme un détracteur de la religion dominante, il n'obéit pas tant au rationalisme du XVIIIe siècle qu'à la nécessité d'ouvrir un espace de liberté à partir de documents qui avaient jusqu'alors justifié l'intolérance.

du danger d'utiliser les armes de l'adversaire

L'Eglise catholique comprit tardivement que les méthodes historico-critiques ne sont subversives que parce que leur usage est libre de tout rapport à l'autorité. Aussi, après quelques décennies d'opposition à leur emploi dans l'étude de la Bible, se décida-t-elle à en favoriser l'usage dans un but apologétique : justifier scientifiquement la doctrine communément admise de la continuité entre le Jésus-Christ prêché par elle et l'homme de Nazareth. Ce retournement de la position catholique vérifie l'hypothèse que l'espace de l'investigation biblique rigoureuse et libre a été ouvert par le recul culturel et politique de cette Eglise. N'ayant plus le monopole de l'interprétation, celle-ci consentit à user des armes de l'adversaire pour la défense de sa tradition. Elle jugea que ces armes ne possédaient pas en elles-mêmes la force subversive qu'on leur prêtait. Reconnaissons cependant que leur intégration à un but apologétique n'a pas donné de résultats convaincants. La nécessité pour ces méthodes de jouir d'une liberté de recherche s'accordait mal à une volonté partisane. Ce qu'on a appelé le « modernisme » correspond à un refus d'obtempérer à la contrainte apologétique qui visait à légitimer scientifiquement une autorité alors socialement et politiquement perdue.

Le débat qui s'est prolongé tout au long du XIXe siècle et au début du XXe et qui tourna autour du problème défini par M. Kaelher « Christ de la foi ou Jésus de l'histoire » ne relève donc pas en première analyse de la christologie, il dénote une volonté d'éliminer les monopoles d'interprétation. L'Eglise catholique notamment oppose la foi ou son autorité à l'accès libre aux Ecritures. Etudier scientifiquement, donc librement, les textes bibliques, c'est récuser un principe de domination. La conséquence espérée ou inattendue fut que le Nouveau Testament lui-même appuya cette aventure de l'interprétation libre en permettant de tracer le portrait d'un Nazaréen qui s'écartait grandement de l'orthodoxie et menaçait l'autorité religieuse, morale, culturelle et politique des Eglises. La réplique devait donc s'exercer sur le même terrain et par les mêmes moyens. Il fallait démontrer la thèse : la doctrine christologique du catholicisme était scientifiquement en parfaite continuité avec les actes et les paroles du prophète galiléen nommé Jésus.

L'interprétation ecclésiologique du débat ci-dessus présenté élimine-t-elle la signification christologique qu'on reconnaît communément à la question née de la perception d'un écart, sinon d'une opposition, entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire ? Avant de prendre acte de cette question, il

me paraît opportun de signaler l'inflexion provoquée par la théorie bultmanienne.

bultmann récupéré ?

L'évolution qui a suivi la blessure mortelle portée par R. Bultmann aux entreprises positivistes visant à restituer une figure historique à Jésus indépendamment du témoignage croyant peut donner à penser que le problème a été résolu. La liberté d'accès scientifique à l'Ecriture étant désormais acquise, le conflit ecclésiologique étant devenu archaïque, il est sans intérêt de chercher le Christ en dehors du témoignage croyant dont les Evangiles sont la production. Avec le retournement bultmannien vers le kérygme comme seule médiation salvifique, se trouvent résolues la question de l'impérialisme culturel des Eglises et celle de la continuité entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire.

La réalité est plus complexe. La rupture bultmannienne avec les présupposés de l'historicisme exerce une fonction ecclésiale ambiguë. L'accentuation du rôle du kérygme confère aux récits évangéliques le statut d'une confession de foi. Faire l'histoire de l'histoire, c'est-à-dire suivre les métamorphoses et transformations des témoignages, détourne l'intérêt de se porter sur celui qui a été le référent visé par le kérygme : pour Bultmann, la figure historique de Jésus, comme « autre » du kérygme, ne jouit d'aucune capacité salvatrice, puisque celle-ci s'actualise seulement dans et par la foi qui est exprimée dans la proclamation. Dès lors, la question « Christ de la foi et Jésus de l'histoire » relève du débat académique. Sans doute incite-t-elle à élaborer des hypothèses intéressantes sur la genèse du Nouveau Testament à partir de méthodes scientifiques. Mais, ce faisant, le croyant opère une « époché », une suspension de jugement sans aucun effet sur sa foi qui ne doit rien à la science, mais qui se fonde sur la Parole actuellement adressée dont la forme originaire est le kérygme. Il n'est nul besoin de nier quoi que ce soit de l'historicité de Jésus qui n'intéresse ni le croyant ni le théologien : le Christ selon la chair ne sauve pas. Il sauve en tant qu'assumé dans la Parole provocante de l'Esprit, Parole toujours contemporaine, dont le kérygme est la manifestation pour nous.

Apparemment l'option de R. Bultmann est subversive : elle récuse tout l'effort apologétique pour fonder la continuité entre le Christ proclamé par les Eglises et le Nazaréen. L'historien est donc libre de toute ingérence extérieure à sa méthode. En réalité, cette position sert les Eglises : il n'existe pour elles plus d'autre témoin autorisé que le kérygme. Sans doute

sont-elles privées de la potentialité apologétique des méthodes historico-critiques, mais ce manque est largement compensé par le caractère désormais intouchable de la proclamation kérygmatique. On peut discuter les opinions christologiques de R. Bultmann, les juger trop réductrices. Ce sont là débats secondaires. Avec lui, Jésus rejoint le cercle de la famille ecclésiale. C'est un acquis si précieux que cette famille pourrait lui pardonner quelques audaces.

la question rebondit

Doit-on conclure que le problème né au XIX[e] siècle à la suite de l'affaiblissement culturel du christianisme et de l'introduction des méthodes historiques est désormais obsolète ? Doit-on admettre qu'opposer une figure de Jésus historique au Christ du kérygme ecclésial ne peut se réclamer d'aucun fondement scientifique et n'assure plus de fonction politique libérante ? Doit-on reconnaître qu'une fois réglé le problème ecclésiologique, la question christologique s'évanouit ? Je doute d'une aussi heureuse conclusion : se retrouver entre soi, « croyants loyaux », et s'approprier un récit dont toute altérité subversive à l'endroit de l'opinion commune aurait été bannie. Rien ne m'assure qu'un débat séculaire puisse ainsi prendre fin parce que j'estime qu'un vrai problème christologique se dessinait dans la contestation du monopole ecclésiastique d'interprétation. En effet (mais il s'agit d'une remarque encore superficielle), on n'aurait pas pu faire jouer si longtemps figure « historique » contre vulgate ecclésiastique en matière de christologie sans une complicité des récits néotestamentaires. L'écart institué entre le Jésus-Christ des Eglises et l'homme de Nazareth ne relèverait pas de la seule fiction. Ainsi la lutte entreprise contre l'impérialisme des Eglises et contre leur monopole interprétatif de la Bible au moyen d'une recherche libre et se voulant rigoureuse conduirait à un problème christologique.

II

la signification christologique de la question

La polémique anti-ecclésiale, par étude scripturaire interposée, a mis en lumière une altérité potentielle dans la figure de Jésus-Christ : cette figure n'est pas parfaitement homogène à son identité définie dans la prédication ecclésiale. En raison de la forme des témoignages évangéliques, le récit charrie des potentialités qui ne manifestent leur pouvoir interrogateur que

par la médiation des défis présents. On s'est gaussé de théologiens militants ou enthousiastes qu'on accusait de projeter sur Jésus-Christ leurs désirs : ici on le décrit révolutionnaire, là piétiste, les uns le disent non-violent, d'autres le pensent proche des zélotes. Certains l'identifient à un agitateur politique, beaucoup récusent toute intention politique de sa part. Bref, Jésus-Christ ne cesserait d'être manipulé par nos intérêts, comme si la proclamation ecclésiale liée à un récit ouvert n'arrivait pas à imposer une image et laissait apparaître les figures les plus contradictoires. On peut, certes, s'étonner de variations historiques si adaptées aux modes et aux intérêts de nos contemporains. Mais s'étonner, s'irriter ou ironiser risquent de faire manquer ce dont il est sérieusement question dans ces variations : la fluidité des récits sur Jésus et leur capacité à se dérober à une vulgate officielle.

c'est le parcours historique qui interprète les titres

Il s'agit de montrer maintenant pourquoi le statut de l'altérité, mis en lumière par les savoirs libres, est un élément nécessaire à l'élaboration d'une christologie. Ce statut tient au fait que celui qui est confessé Christ est un homme historique, donc *contingent.* Les titres qui lui sont décernés dans la confession n'ont pas de valeur en eux-mêmes, sinon référés à son parcours. Ainsi le titre de Messie prend originalité de la différence qu'il soutient avec l'attente qui lui était liée. L'inédit du parcours de Jésus, tel qu'en témoignent les quatre évangiles, élimine de ce titre sa fausse transparence et l'articule aux disponibilités plurielles inscrites dans le récit.

La polémique soulevée par l'usage des méthodes scientifiques dans l'interprétation de l'Ecriture a eu des conséquences durables. Celles-ci touchent la christologie, car le libre emploi de ces méthodes a dégagé dans le texte néotestamentaire une structure qui anticipe ce qui fut plus tard exploité comme lieu d'opposition aux opinions ecclésiastiques. Cette structure « anticipative » provient de l'articulation souple entre la volonté, exprimée par Luc et Jean, de raconter une histoire singulière en rapportant les dires des témoins oculaires, et les titres disponibles qui permettent d'arracher à l'anecdotique les paroles et les actes du Nazaréen et donc de les universaliser. Il convient donc d'expliciter la fonction christologique de cette structure « anticipative ». J'indiquerai plus tard quelles en sont les conséquences ecclésiologiques.

Un exemple facilitera la compréhension de l'articulation indiquée : le titre de Messie (Christ). Jésus de Nazareth fut confessé Messie. Chaque chrétien

le sait puisque les Eglises lui reconnaissent un nom double : Jésus Christ. Le titre de Messie était à l'époque néotestamentaire un titre disponible ; il provenait à la fois des écrits vétérotestamentaires et des débats internes au judaïsme d'alors. Le problème du sens de ce titre est dépendant d'un processus de domination : qui détermine qui ? Est-ce le titre en sa polyvalence judaïque ou le parcours original de Jésus ? En d'autres termes, le Nazaréen illustre-t-il une fonction dont le contenu est défini avant son intervention ? A-t-il lui-même choisi de faire une synthèse des différents courants messianiques qui traversent la Bible ancienne ? Ou bien a-t-il privilégié l'un d'entre eux ? Plus radicalement, l'originalité de son parcours a-t-elle condamné à la désuétude tous les courants contemporains ? Si cette dernière hypothèse est à écarter, le parcours de Jésus perd son originalité, il ne fait qu'illustrer concrètement une doctrine déjà constituée ; en conséquence, la question de son historicité relève seulement de l'érudition et n'a pas d'intérêt proprement christologique.

En effet, dans le cas où le parcours rapporté concrétise des idées ou des courants préétablis sur lesquels l'histoire de Jésus n'a aucune influence, il ne nous apprend rien sur la messianité : Jésus aurait illustré, peut-être admirablement, ce qu'annonçaient l'Ecriture ou l'idéologie juive, il n'aurait en rien innové. Dès lors, son histoire ou son parcours importent peu : il suffit de sélectionner les figures vétéro- ou intertestamentaires qu'il a endossées et de les étudier pour elles-mêmes. Les récits évangéliques ne seraient que le déploiement narratif du sens qu'elles avaient déjà. Jésus ne bénéficierait d'aucune singularité effective capable de soutenir un écart avec le titre de Messie. Dès lors, l'assomption ou l'absorption totale de sa figure historique par telle ou telle idée de la messianité justifierait la volonté des Eglises d'identifier leur interprétation à une confession sans extériorité, puisque cette figure ne représenterait plus un point de fuite ou une capacité potentielle d'autres interprétations.

Il en va tout autrement, par contre, si le parcours de Jésus, bien que les témoins aient revendiqué pour lui la messianité, s'est éloigné des notions préétablies au point qu'il faille désormais le reconnaître Messie sur la base de son anti-messianisme pratique. La singularité de son histoire redéfinit désormais toutes les figures en mettant fin à leur devenir : aucun messie n'est plus à attendre puisque celui qui fut reconnu pour tel le fut pour avoir ouvert une voie toute différente de ce que cette notion véhiculait jusqu'alors. Le devenir singulier de Jésus de Nazareth, tel qu'il nous a été livré dans le quadruple récit, conteste la maîtrise des titres que confes-

sent les Eglises. Les titres sont interprétés par le parcours historique de Jésus, ils n'en sont pas les interprètes.

le point de fuite de la singularité de jésus

Un autre exemple illustre la différence de traitement entre l'une et l'autre problématiques : déterminer le parcours de Jésus à partir de la confession ou faire l'inverse. Les chrétiens proclament que Jésus est Fils de Dieu et ils entendent cet attribut en un sens spécifique : « le Verbe s'est fait chair ». Aussi parlent-ils d'Incarnation.

Spontanément, on tend à définir le devenir de l'homme Jésus à partir de cette situation inédite : être Dieu comme Fils. Mais cette attribution correspond à l'image que par ailleurs nous nous faisons de Dieu, elle ne porte pas en elle-même son correctif ou son régulateur. Or il est impensable d'assumer dans l'image commune du divin le lieu à partir duquel Jésus se manifeste Dieu comme Fils : celui du non-pouvoir, la mort sur la croix. Evincer cette mort, résultat d'une condamnation légale, c'est restituer aux images ou même aux concepts communs du divin une domination si exclusive que le parcours effectif de Jésus sera compris ou bien comme une illustration édifiante de l'intervention divine, ou bien comme n'ayant aucun intérêt, son identité divine éliminant ce qui ne la manifeste pas immédiatement. Sa figure historique s'estompant, Jésus devient un mythe religieux ou culturel. Seul son parcours inscrit dans le quadruple récit préserve de la domination abstraite des titres de confession. On comprend dès lors que le Credo apostolique ait retenu un fait apparemment divers : dans la recension latine, « *Il a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié et est mort* », dans la recension grecque, « *Il a été crucifié sous Ponce Pilate* ».

Ce souvenir semble anodin pour la libération de l'humanité : des milliers d'esclaves furent crucifiés. Pourtant il transforme le sens spontané des titres et inverse leur fonction. Eliminer du Credo ce fait divers, comme B. Bauer le fit au XIXe siècle (il disait tout accepter du Credo apostolique, sauf la mention de Ponce Pilate), c'est créer une *idée* de la divinisation de l'homme, c'est ne pas prendre en compte le cas spécifique et étrange de l'homme de Nazareth qui est confessé Dieu comme Fils, non pas malgré son non-pouvoir, mais *dans ce non-pouvoir.* L'historicité de Jésus représente le point de fuite qui enlève à toute Eglise la maîtrise totale sur lui.

En effet, si la datation de la crucifixion fut mentionnée dans le Credo, l'environnement socio-culturel, religieux et politique du parcours de Jésus n'est pas sans éclairer ce dont il fut question dans son procès. En conséquence, la proclamation universelle « *Il est mort pour nos péchés* » ne saurait être séparée de l'affirmation « *Il a été crucifié sous Ponce Pilate* ». Au sujet de Jésus, il en va des affirmations universelles comme des titres : on tend spontanément à les déraciner de leur situation contextuelle. La mention de la crucifixion sous Ponce Pilate n'est pas extérieure à la médiation de la mort de Jésus pour nos péchés. Ce n'est pas n'importe quelle condamnation que Jésus a subie, ni n'importe quelle mort qu'il a endurée, ce n'est pas n'importe qui qui l'a rejeté du monde. Dès lors, les investigations portant non seulement sur la logique et la structure du récit, mais sur le milieu, les conflits qui s'annoncent dans le non-dit du texte, visent la singularité de Jésus comme point de fuite : celui-ci n'est pas visé à partir d'une situation abstraite, il l'est toujours à partir de notre situation. Aussi les potentialités multiples incluses dans l'écart entre les titres et le devenir du Nazaréen ne sont-elles pas actualisées de même façon : elles sont fonction des défis qui se manifestent au cours de l'histoire. Partis d'une question de domination ecclésiologique, nous revenons à un problème ecclésiologique : l'inscription des défis contemporains lancés aux Eglises dans l'interprétation de Jésus-Christ.

III

permanence d'une question

Les récits évangéliques ne présentent pas une photographie de l'histoire de Jésus, ils sont les résultats d'une construction qui implique sélection, organisation, accentuation. Parce que construits, ils laissent transparaître des potentialités diverses que les lecteurs amèneront à la lumière en fonction de leurs intérêts. Les lecteurs ne créent pas la continuité d'une histoire positive, ils sélectionnent dans la trame des récits des éléments que des intérêts différents ne prennent pas ou n'ont pas pris en compte. La lecture n'est pas une reproduction, elle est une production.

lecture plurielle soumise à une double limite

La lecture productrice et donc sélective est un phénomène aussi ancien que les Eglises. Celles-ci en sont les lieux appropriés, puisqu'en elles s'exprime explicitement l'intérêt porté aux textes évangéliques. Aussi

découvre-t-on à chaque époque les strates de lectures originales. Les esclaves de l'Empire romain, dans la détresse de leur condition, ne donnaient pas à Jésus la figure et la fonction que leur attribuèrent les chrétiens de l'Empire converti. Au sein des Eglises contemporaines, les groupes de croyants n'ont pas les mêmes expériences et n'affrontent pas d'identiques défis ; ils ne défendent pas les mêmes intérêts. Aussi ne construisent-ils pas la même figure de Jésus.

On a reconnu depuis longtemps que les spirituels, en raison de la diversité de leur expérience et de leur intérêt, ne se référaient pas aux mêmes figures de Jésus. On étend aujourd'hui cette constatation aux différences de sensibilité, de culture, d'expérience sociale, de classe. Pour ne citer qu'un exemple, le Jésus-Christ des Noirs américains ne recouvre pas l'image que se font de lui les croyants français d'une paroisse rurale traditionnelle. Cette disponibilité potentielle de figures plurielles de Jésus, disponibilité qui est offerte par les récits et qui forme le matériau de constructions originales, se heurte toutefois à une double limite, en jeu de réciprocité : la régulation des communautés par l'appel au kérygme, la recherche exégétique par la mise en lumière de la logique du texte et de ses conditions historiques de production.

Par ce repérage des conditions de production, les historiens visent à établir quels choix furent faits dans l'élaboration des récits en fonction de l'histoire particulière du judaïsme ou de l'histoire générale dans son rapport avec la civilisation qui peu à peu s'imposa par la domination romaine. Dans ce rapport, on peut privilégier des éléments fort divers : religieux, sociaux, culturels, économiques, politiques. Le travail demeure inachevé, le réel est un point de fuite inscrit dans le texte comme une béance, le passé ne nous touchant pas autrement qu'en partialité instable.

Cette partialité forme l'autre du kérygme, sorte de pôle opposé en jeu nécessaire et permanent avec lui selon les variations d'intérêts des croyants et les changements de défis qu'affrontent les Eglises. Aucun des éléments du jeu ne saurait éliminer les autres. Si le kérygme élimine l'histoire, il se rend illogique avec l'inscription qu'il soutient dans le Credo apostolique : *« Il a été crucifié sous Ponce Pilate »*. Si l'intérêt proscrit le kérygme et l'histoire, il produit non pas une figure de Jésus-Christ, mais une image de notre désir. Si l'histoire évince le kérygme et l'intérêt, il n'existe plus ni actualité, ni universalité de la figure de Jésus qui devient alors purement positive, massive, enfermée dans son passé.

Chacun désire arrêter le mouvement des échanges : les Eglises, pour des raisons de stabilité et peut-être de pouvoir ; les groupes croyants ou les individus immergés dans les problèmes contemporains, pour des raisons d'identité et de justification ; les historiens, pour des raisons de fierté scientifique. Mais chacun est acculé à admettre que l'enfermement dans la logique même de son intérêt, à quelque niveau qu'il s'exprime, en détruirait l'objet. La figure de Jésus est au croisement de ces intérêts divers, souvent opposés. L'intérêt, fût-il de groupes, d'Eglises ou d'historiens, ne trouve d'autre apaisement que mobile dans l'incapacité où l'on se trouve de mettre un terme à l'échange. Ainsi le Jésus de l'histoire, point de fuite de la recherche exégétique, blesse-t-il tout dogmatisme autoritaire, contraint à prendre acte des intérêts nécessaires et pourtant limités de l'actualisation, relativise tous les impérialismes positivistes. Le combat mené naguère pour la liberté, par recours au Jésus de l'histoire contre le dogmatisme ecclésiastique, ne touche pas seulement les Eglises aujourd'hui, il interroge les groupes chrétiens partisans qui annexent Jésus et les coteries scientifiques qui croient avoir découvert la clef idéale de l'interprétation. Jésus comme Christ est un point de fuite que nulle figure construite ne peut définitivement stabiliser.

oOo

La question née au XIXe siècle « Christ de la foi et Jésus de l'histoire » n'est pas une question close. Elle n'exerce plus la même fonction, mais en devenant spécifiquement christologique, elle a étendu son champ d'interrogation ecclésiologique. Nul ne peut s'arroger la plénitude de l'interprétation, mettant ainsi un terme au mouvement lancé par le Nazaréen. La recherche rigoureuse et libre nous a enseigné que Jésus n'est pas domesticable. Sa figure acquiert ainsi une liberté que les inquisiteurs de tous les horizons ne cesseront de vouloir lui ravir.

christian duquoc

omptes rendus

go ECHEGARAY, **La pratique de Jésus. Essai christologie**, Paris, Ed. du Centurion, 1984, 2 p. (traduction de J. Lochmann).

uteur était un jeune théologien péruvien, rt récemment à moins de quarante ans. Son e s'ouvre par une belle préface de son ami stavo Gutierrez qui lui rend hommage et finit sa méthode de travail. Hugo, nous dit-il, ait lié sa vie à celle d'un peuple exploité ; réflexion théologique partait de la foi et des estions des communautés chrétiennes pay-anes. Il avait été ainsi amené à renoncer tiquement à la « théologie académique » ur prendre « le long mais fécond chemin de ccompagnement d'un peuple » : il avait choisi vivre avec les acteurs d'une histoire d'op-ession et de libération, d'injustice et de idarité. Prenant place parmi beaucoup d'au-s ouvrages de théologiens latino-américains, en particulier de christologies qui se veulent plicitement militantes (L. Boff, P. Richard, Sobrino), cet essai s'est construit à partir s demandes et des expressions de la foi es qu'elles sont formulées à la base, ce qui xclut ni une connaissance sérieuse de la érature historique et exégétique sur le siècle ni des discussions précises avec les sitions d'autres théologiens. Son propos est montrer que c'est dans la pratique de Jésus e se révèle son identité divine : « *Si la pau-té de Jésus nous introduit à sa pratique ssianique, celle-ci nous conduit à la révé-on de Dieu comme Dieu-du-Royaume et au rimoine éthico-spirituel reçu en héritage par première communauté* ». Des spécialistes de cégèse biblique pourront discuter sur des nts de détail, mais ce qui importe dans ce e, c'est l'inspiration et le mouvement géné-qui animent toute la réflexion et cherchent convaincre les lecteurs : « *L'irruption du yaume en Jésus met à mal les hiérarchies les valeurs en place, car c'est le peuple des vres qui est au cœur de la sollicitude du e* ».

François MALLEY

La Paix. Une voix allemande, Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 77 p. (trad. de Ph. Roulet et A. Mobbs).

En 1982, l'Alliance Réformée allemande a publié ce texte donné ici en traduction française et suivi de « questions à discuter » et de « pistes bibliques sur le thème de la paix ». Autour de sept thèses, l'Alliance Réformée propose d'opposer une « *claire confession de la foi au blasphème que lance contre Dieu un armement atomique destiné à détruire toute vie* ». Opposés à tout compromis en ces questions décisives pour l'humanité, les auteurs souhaitent que les chrétiens et les responsables des Eglises et des Etats mesurent leurs responsabilités à l'aune du seul Jésus-Christ.

André LAUDOUZE

Antoine SANGUINETTI, **Le vertige de la force**, Paris, Ed. La Découverte, 1984, 250 p.

Le célèbre amiral militant de la paix donne, en onze chapitres et onze annexes, la meilleure estocade qui soit contre les arguments de ceux qui, comme A. Glucksmann, pensent que seul le nucléaire occidental est capable de sauver la paix. On appréciera l'analyse de la manipulation de la menace soviétique par ceux qui « jouent contre notre sécurité ». L'affaire des euromissiles est particulièrement significative à cet égard. Partisan d'une défense européenne indépendante des Etats-Unis, l'auteur démontre parfaitement le rôle des Pershing II et des missiles de croisière et souhaite l'émergence d'alternatives de défense moins suicidaires pour notre continent.

A. L.

Jean VANEL, **Le Livre de Sara**, Paris, Ed. du du Cerf, 1984, 265 p.

On lira avec avidité la plaidoirie, fort bien menée, en faveur de Sara, femme d'Abraham, mais d'abord femme, orientale, croyante, sans être « sainte ». Une réhabilitation de la vraie Sara. Le chrétien d'aujourd'hui peut s'en réapproprier les « mystères » et les obscurités au cœur des ambiguïtés de sa propre et difficile foi, l'aventure abrahamique initiale... et la suite !

A. L.

livres reçus à la revue *

écriture sainte

AMSLER S., **Les actes des prophètes** (Essais bibliques), Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 96 p.
AURELIO T. et AL., **Le lettere di Paolo**, Torino, Ed. Marietti, 1981, 405 p.
BACCHIOCCHI S., **Du Sabbat au dimanche**, Paris, Ed. Lethielleux, 1984, 304 p.
BLANCHET R. et AL., **Jérémie**. Un prophète en temps de crise, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 184
CHALIER C., **Les matriarches : Sarah, Rébecca, Rachel, Léa**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 276 p.
DUPONT J., **Les trois apocalypses synoptiques** (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 152 p.
GOURGUES M., **Le défi de la fidélité**. L'expérience de Jésus, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 143 p.
GUILLET J., **Entre Jésus et l'Eglise**, Paris, Ed. du Seuil, 1985, 320 p.
IOVINO P., **Chiesa e tribolazione**, Palermo, Ed. Oftes, 1985, 174 p.
L'HOUR J., **La morale de l'Alliance**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 125 p. (réimpression).
LOHFINK G., **L'Eglise que Jésus voulait** (Théologies), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 196 p.
PANIER L., **Récits et commentaires de la tentation de Jésus**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 382 p.
PAULO P.-A., **Le problème ecclésial des " Actes " à la lumière de deux prophéties d'Amos**, Québe
Paris, Ed. Bellarmin, Ed. du Cerf, 1985, 168 p.
QUÉRÉ F., **Les ennemis de Jésus**, Paris, Ed. du Seuil, 1985, 180 p.
SPICQ C., **Connaissance et morale dans la Bible**, Fribourg, Ed. Universit., 1985, 186 p.
ZUMSTEIN J., **Sauvez la Bible**, Aubonne CH 1170, Ed. du Moulin, 1985, 72 p.
Quand Dieu parle aux hommes, n° 13. **Lumière pour les nations. I. L'évangile de Luc** ; n° 14.
II. Les Actes des Apôtres ; n° 15. **Qui est cet homme ? L'évangile de Marc** ; n° 16. **Une Eglise**
terre païenne. Les lettres de Paul aux Corinthiens, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 54, 54, 50 et 58 p.

théologie

BARTH K., **Saint Anselme**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 162 p.
BARTHÉLÉMY D., LE GALL et AL., **Le Christ, notre réconciliation**, Fribourg, Ed. Universit., 1984, 77
BONNET G., **L'homme sauvé**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 354 p.
CONGAR Y., **La tradition et la vie de l'Eglise**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 130 p.
DORÉ J., **Dieu, Eglise, société**, Paris, Ed. du Centurion, 1985, 348 p.
EICHER P., **La théologie comme science pratique** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 287 p
FLAMAND J., **Dans quelle Eglise ? Plaidoyer théologique**, Ottawa, Ed. du Vermillon, 1984, 222 p.
LIZOTTE A., **Vrai Dieu, vrai homme**, Paris, Nouvelles Ed. latines, 1984, 271 p.
Mc BRIEN R. P., **Etre catholique**. Inventaire d'une foi vivante. I. **L'existence humaine. Dieu. Jés**
Christ ; II. **L'existence chrétienne**, Paris, Ottawa, Ed. Le Centurion, Ed. Novalis, 1984, 600 et 716
MICHEL M., **La théologie à l'épreuve de la vérité**,(Travaux du Cerit), Paris, Ed. du Cerf, 1984, 301
MOLTMANN E. et J., **Dieu homme et femme**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 149 p.
RAHNER K., **Aimer Jésus** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1985, 160 p.
RATZINGER Cal J., **La foi chrétienne hier et aujourd'hui**, Paris, Ed. du Cerf, Ed. Mame, 1985, 272
RIAUD A., **L'Esprit du Père et du Fils**, Paris, Nouvelles Ed. latines, 1984, 147 p.
RIGAL J., **Le courage de la mission** (Théologies), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 194 p.
WELTE B., **Qu'est-ce que croire** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 88 p.
ZAHRNT H., **A l'Ouest de l'Eden**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 189 p.
La théologie nord-américaine. Présentation de B. Chenu, Lyon, Ed. Profac, 1982, 56 p.
Memoria del Sacro e Tradizione orale, Padova, Ed. Messagero, 1984, 440 p.

* Les ouvrages que nous avons reçus et qui ne figurent pas sur cette liste ont fait ou fer
l'objet de comptes rendus.

oi et problèmes d'actualité

ALBERIGO G., JOSSUA J. P. et AL, **La chrétienté en débat**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 135 p.
ALBERIGO G., JOSSUA J.-P. et AL., **La réception de Vatican II**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 465 p.
ANDERFUHREN, **A l'ombre du doute, la foi**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 268 p.
COSMAO V., **Un monde en développement**, Paris, Ed. Ouvrières, 1984, 140 p.
DELUMEAU J., **Ce que je crois**, Paris, Ed. Grasset, 1985, 362 p.
DENIS H., **Eglise, qu'as-tu fait de ton Concile ?** Paris, Ed. Le Centurion, 1985, 248 p.
FOUREZ C., **Une bonne nouvelle pour le monde**, Gembloux, Paris, Ed. Duculot, 1984, 176 p.
GABORIAU Fl., **Théologie nouvelle**, Paris, Ed. Fac, 1985, 172 p.
HIEBEL J.-L., **Accompagner des jeunes**, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1985, 188 p.
UBAC H. Cal. de, **Entretien autour de Vatican II**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 120 p.
MARTELET G., **Les idées maîtresses de Vatican II**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 280 p.
MONLEON J. de, **Marx et Aristote**, Paris, Ed. Fac, 1984, 167 p.
LOUX J.-M., **Le Christ aventuré** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1985, 428 p.
ROVENT A., **Espérance. Le risque de la fraternité**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 161 p.
EGNIER G., **L'apostolat des laïcs**, Paris, Ed. Desclée, 1985, 234 p.
UBLON R., **Menteur et prophète**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1984, 208 p.
VIRGOULAY R., **Les courants de pensée du catholicisme français**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 122 p.
Des diacres parlent. Originalité et enjeux du diaconat aujourd'hui, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 126 p.

thique

BARRAL-BARON A., **Comprendre nos différences**, Paris, Ed. du Centurion, 1984, 188 p.
HOEFFE O., SECRETAN Ph., **Dictionnaire de Morale**, Fribourg, Paris, Ed. Univers., Ed. du Cerf, 1983, 242 p.
INCKAERS S. Th., **Les sources de la morale chrétienne**, Fribourg, Ed. du Cerf, 1985, 526 p.
OLLIN B., **L'appel évangélique à la pauvreté volontaire**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 154 p.
IMON M., **Les droits de l'homme**, Lyon, Ed. Chronique sociale, 1985, 182 p.
thique, religion et foi (Le point théologique), Paris, Ed. Beauchesne, 1985, 276 p.

acrements - pastorale

DEBYSER M., **Bonne nouvelle pour mes paroissiens**, Paris, Ed. Fayard, 1984, 506 p.
AMARCHE D. **Le baptême, une initiation ?**, Montréal, Paris, Ed. Paulines, Ed. du Cerf, 1984, 304 p.
SIMON M., **Catéchèse existentielle ou catéchèse culturelle ?**, Louvain-la-Neuve, Public. de la Fac. de héologie, 1984, 71 p.
WACKENHEIM Ch., **Entre la routine et la magie, la messe**, Paris, Ed. du Centurion, 1982, 188 p.

piritualité

ERNARD-MARIE fr., **L'Ange de Tobie**, Ed. du Chalet, 1985, 296 p.
OISVERT L., **L'obéissance religieuse**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 157 p.
ONHOEFFER D., **Le prix de la grâce**, Genève, Paris, Ed. Labor et Fides, Ed. du Cerf, 1985, 256 p.
OUS M.-R., **Apprendre à aimer**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 128 p.
ESTOOP P., **Paroles d'évangile pour chaque jour**, Paris, Ed. Mame, 1985, 85 p.
CHIVARD N., **Femme, qui es-tu ?**, Paris, Ed. Criterion, 1985, 272 p.
ERLAY Ph., **Dieu Trinité dans notre vie**, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1985, 192 p.
D., **Marie, mère des hommes**, Paris, Ed. Desclée, 1985, 215 p.
ESQUET H., **L'eau de vie**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 96 p.
UBAUT M., **Elle court, elle court, la prière**, Paris, Ed. du Chalet, 1985, 144 p.
D., **Pour prier avec les sept sacrements**, Paris, Ed. du Chalet, 1985, 108 p.

RICHARD Cl., **Jésus en prière aujourd'hui**, Paris, Ed. Beauchesne, 1984, 177 p.
SCHILLING H., **Le grand chapiteau**, Guebwiller, Lausanne, Bruxelles, Ed. L. L. B., 1985, 128 p.
Fraternités internationales. Les Jésuites, les Franciscaines missionnaires de Marie, Les Pères Blancs
3 albums ill., Paris, Ed. Le Sarment/Fayard, 1983, 1984, 1984, 80 p., 92 p., 80 p.

sciences humaines et religions

ALBERTINI J.-M., **Des sous et des hommes**, Paris, Ed. du Seuil, 1985, 290 p.
DUGUET S., **L'homme à la recherche de ses origines**, Paris, Ed. Mame, 1985, 64 p. ill.
HUNKE S., **La vraie religion de l'Europe**, Paris, Livre-Club du Labyrinthe, 1985, 286 p.
LAMBERT Y., **Dieu change en Bretagne**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 452 p.
MASAMBA MA MPOLO, **Family profiles. Stories of families in transition**, Genève, WCC, 1984, 96 p
SICKING Th., **Religion et développement**. Etude comparée de deux villages libanais, Beyrouth, Da el Machreq Ed., 1984, 290 p.
Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé Genève, Ed. Labor et fides, 1985, 254 p.

itinéraires spirituels

BETTO Frei, **Les frères de Tito**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 253 p.
BOEHM W., **Edith Stein**, Paris, Montréal, Ed. Paulines, Mediaspaul, 1985, 128 p.
CARMEL DE DIJON, **Je te cherche dès l'aurore. Elisabeth de la Trinité**, Dijon, Ed. Carmel de Dijon 1984, 144 p.
CROSSMAN E., **Biographie de James O. Fraser,** Ed. des groupes missionnaires (Suisse), 1985, 248 p.
DE SCOTT Th., **Marcel Légaut**. L'œuvre spirituelle, Paris, Ed. Aubier, 1984, 251 p.
GEFTMAN R., **Guetteurs d'aurore**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 250 p.
VANNUCCI G., **Pellegrino dell'Assoluto**, Milan, Ed. Cens, 1985, 308 p.

art et religion

AGEL H., **Le visage du Christ à l'écran** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1985, 328 p.
BOESPFLUG Fr., **Le Credo de Sienne**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 52 p. ill.
BOUYER L., **Vérité des Icônes**, Milan, Ed. Criterion, 1984, 142 p.
SED-RAJNA C., **L'art juif** (Que sais-je ?), Paris, PUF, 1985, 172 p.

histoire de l'église

CLEVENOT M., **Quand Dieu était un monarque féodal. IXe-XIe siècle**, Paris, Ed. Nathan, 1985, 286 p.
DALARUN J., **L'impossible sainteté**. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), Paris Ed. du Cerf, 1985, 348 p.
DODIN A., **François de Sales, Vincent de Paul, les deux amis**, Paris, Ed. OEIL, 1984, 158 p.
GERMAIN E., **2000 ans d'éducation de la foi**, Paris, Ed. Desclée, 1983, 204 p.
LANEYRIE Ph., **Les scouts de France**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 464 p.
OLPHE-GAILLARD M., **Le Père de Caussade**, Paris, Ed. Beauchesne, 1984, 219 p.
WALSH J. E., **Le tombeau de Saint Pierre**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 190 p. ill.

table des matières du tome XXXIV 1985

ensembles

éditoriaux

articles

chroniques

position

bibliographie

lumière & vie 1986

176 Une vie spirituelle chrétienne aujourd'hui
Repérage de ses conditions d'authenticité pour qui n'a pas renoncé au monde

Aux portes de l'Eglise, les pauvres 177
Qu'ils soient dedans ou dehors, ils demeurent le passage obligé vers le Royaume

178 La royauté dans la Bible
Comment une histoire conflictuelle et douloureuse est devenue une mine de symboles et d'espoirs

La mort : et après ? 179
Pour tenter d'énoncer une parole sur ce qui échappe aux mots humains et s'annonce dans la foi

180 Les temps et les lieux du magistère
Derrière la simplicité du mot et l'évidence de la fonction, une réalité évolutive aux multiples dimensions

ESPRIT

Décembre 1985

RÉVEIL DE L'ARCHITECTURE

Jean-Pierre LE DANTEC : **Les intellectuels et le visible**
Bernard HUET : **Apprendre aux architectes la modestie**
Jean-Louis COHEN : **Le détour par l'Italie**
Claude MASSU : **La postmodernité américaine**
Philippe BOUDON : **L'architecture comme objet de connaissance**
Table ronde : **Banlieue et monumentalité**
Marc BEDARIDA : **Retour à la ville**
Jacques AUDREN, Françoise TOUITOU : **Eloge du désordre. Banlieue et création architecturale**
Michel CREPU, Denis LENGLART : **La république des architectes**
Guy PIMIENTA : **D'un trait pertinent : projet pour la Tête-Défense**
Christian de PORTZAMPARC : **La ville devient bigarrée**
JOURNAL A PLUSIEURS VOIX - CHRONIQUE - LIBRAIRIE DU MOIS

Prix du numéro. — France : 52 F - Etranger : 54 F
Abonnement annuel. — France : 415 F - Etranger : 425 F
ESPRIT, 19, rue Jacob, 75006 Paris - C.C.P. 1154 51 W Paris